

دراسات لغوية

- 7 ١٩٩٦: السجلات التواصلية د. منير شريف إسماعيل
- 43 ١٩٩٦: اللغة العربية في الشعر العربي محمودة فهم أ. بوشبيب بركات
- 69 ١٩٩٦: اللغة والخطاب في التراث الشعبي العربي د. محمد محمد صالح ربيع العاصمي
- 97 ١٩٩٦: اللغة في الشهيد الشعري العربي الحديث (١٩٦٠-٢٠٠٠) د. محمد عفاص
- 133 ١٩٩٦: اللغة عند علماء العربية د. عبدالرحمن بوزغ
- 163 ١٩٩٦: اللغة والفنون الأدبية بين القرنين د. منفي محمد مشية
- 187 ١٩٩٦: اللغة العقل العربي في زمن التنوير د. علي أحمد عطية
- 241 ١٩٩٦: اللغة الحديثة ومقاومة التقليد الفكر العربي في مناطق الطرق د. محمد الطويل



تقديم

لغة

كثير من الباحثين والفكرين أن مكافئة اللغة في المجتمع هي انعكاس لمرتبة الأمم ومدى تقدمها العلمي والحضاري. واللغة العربية في مرحلة ما كانت لغة العلم، وكان على طالبي العلوم في أي مكان أن يتعلموها، إلا أنه لا خلاف اليوم على مدى تراجعها، حتى أن بعضا من الباحثين يرون أن تراجعها أضعافا زمتا بعدما إلى الوقت. يوم كانت لغة متقدمة ومتأثرة بغيرها من اللغات، لكن ثمة صورة أبلغ في التدهور عن هذا التراجع، وهي أن هذا التأثير الحالي الشديد باللغات والثقافات الأخرى بات يمر ونظير يوم من لا مبالاة خاصة، وإن قال هناك منلوقة، فهي محدودة للغاية ومحصورة في المذهب بدوي الاختصاص، أن ذلك يكلف من أننا لنسا نضبط أمام أزمة علاقة الأمة مع اللغة، بل أصبحنا أمام أزمة نظرية وسوء تقدير اللغة، على اسمها درجة من درجات الاستسلام الحضاري للغة.

نعم، إن أزمة اللغة تدور في فلك أزمة الأمة، ولكن لا يمكننا الخس - من دون دراسات وأبحاث - أيهما أكثر تأثيرا في الآخر (في الاتجاهين، تراجعها أو تقدمها)، بل لا يمكن الجزم بأيهما تسبق الأولى، إلا يمكن مثلا أن يؤدي تدور اللغة أو يساهم في تدور باقي العلوم ومكونات الثقافة، وبالتالي في أحوال الأمة كلها.

إن اللغة بحر شاسع وعميق، ربما أكثر عمقا مما نتصور، ونحن على ما نحن عليه من وضع علمي وحضاري لا نجسد عليه. على أن ذلك يطرح إشكاليات، هل شغل هذا البحر مدعاة لتجذب الغوص فيه لعمقها، أو بحجة ضيق اللحاق بالزمن وثقلته المستجدة، على ما هو عليه هذا الزمن من سرعة أم أن هذا العمل حائل لكشف تلك الأسرار والتبل منها، عليها تعزينا في بحثنا عن كيفية ردم الهوة التي قصفتنا عن الأمم التي سبقتنا؟

لا يمكننا الادعاء في هذه المجالة بأننا نعرف الحقيقة، أو نملك الإجابة عن هذا التساؤل، لكن مما نعرفه أن واحدة من علامات تطفل الأمم هي ضعف لغتها بنفسها إلى حد لا تعود لتتبع فيه لقيمة مقوماتها الحضارية، وأكثر وأسرع علامات عدم الثقة تظهر في اللغة كما يبدو، ومن المؤسف - والمستحسن في أن - أن دراسات النحو العربي في عصرنا الحالي - على سبيل المثال - لم تكن لتلقى الاهتمام والألتفات لولا ما وصلت إليه الدراسات اللغوية الغربية الأوروبية، التي بينت أهمية كنوز النحو العربي. رب قلنا، إن يأتي هذا الاهتمام متأخرا خير من ألا يأتي أبدا، لكن من الواضح أن هذا الاهتمام بالدراسات اللغوية العربية ما زال أمامه الكثير من الهام، ليصل إلى مستوى أهمية اللغة الذي وصلته في الغرب ولعل أولى هذه الهام هي كيفية إعادة اللغة إلى مكانتها - كمعامل محددة للهوية، وكمصنوع للرموز والتفكير والتواصل بين التاريخ والحاضر والمستقبل - وإعادة دمجها في كل مفاصل التواصل والحياة من خلال إقامة الصلات بينها وبين فروع العلوم الحديثة والمعارف على اختلافها.

لقد تطورت الدراسات اللغوية المعاصرة - لا سيما مع دراسات الأسلية - وبلغت حفا جعل بعض اللغات تحظى بمسؤوليات البحث ليس منهجية، وإنما راسية ليس فقط في نشر المعرفة والتواصل عبر العالم بل أيضا إعادة بناء أدوات القبول الحضاري والتجاري والاقتصادي، والأهم والأخطر التوفيق الثقافي.

وهي ضوء ذلك، نرى أهمية زيادة العناية بالدراسات اللغوية - التي تخصص لها محور هذا العدد من عالم الفكر - ونرى كذلك أهمية نشر الأنشطة اللغوية، في دائرة أوسع مما هي عليه الآن، وبذلك نأمل - من بين ما نأمل - في إحياء جسور النضج بين هذا النوع من الدراسات، والدراسات الاجتماعية والفلسفية والإنسانية والعلمية الأخرى، علما منها سنستطيع معالجة هذه الغربة، التي لا تزال تشوب العلاقة بين هذه العلوم، كما تشوب بعض جوانب العلاقة بين التاريخ ثقافتنا وحاضرها، بل لا نرى أن تكون أحد أسباب التراجع العام.

وليس التحرير

ثلاثية اللسانيات التواصلية

د. سمير شريف إستيتية^(١)

اقتربت حياة اللغة بعملية التواصل؛ فاللغة التي لا تتواصل بها ليس لها وجود. وروشفد أن يكون كل واحد منا على علم بأن حياة لغة ما يعني بقاها مستمرة في دائرة التواصل والتداول. وأن قناعتها أو زوالها يعني شيئاً واحداً، هو خروجها من دائرة التواصل. ومن العلوم أن بين اللغات وكائنات مشتركة في تصنيف التواصل. وأن في كل واحدة منها سمات تواصلية خاصة يفهمها الناطقون بها أكثر من غيرهم. وقد أصبحت اللسانيات التواصلية تظهر فروع اللسانيات الاجتماعية، وارتقت إلى أن تكون من أهم العلوم اللسانية برمتها.

وقد أعاد المتخصصون في هذا العلم من ثمار النظر في علوم كثيرة منها: الاجتماع والأدب والفلسفة والفن وعلم النفس. وإن النظر في الصلات المتبادلة بين اللسانيات وهذه العلوم والمعارف يجعل ثمار تلك المعارف في دائرة الحضور. عند تحليل الظواهر التواصلية في اللغة.

تقوم اللسانيات التواصلية على منظومة ثلاثية الأقطاب أوتها المرسل، باعتباره صاحب المبادرة في التواصل، وثانيها المستقبل باعتباره هدفا مباشرا للرسالة. وثالثها المجتمع باعتباره مصدر العلاقة بين أطراف التواصل. وباعتباره كذلك مصدر النظام الذي يبنى على أساسه هذه العملية.

(١) مدير مركز النظر والسمع - جامعة اليرموك - المملكة الأردنية الهاشمية.

يناقش هذا البحث الموضوعات الرئيسة الآتية:

١- اللسانيات التواصلية والمجتمع

٢- التفكي والتواصل

٣- الإقناع والتواصل

٤- الغموض والتواصل

٥- التأويل والتواصل

١ - اللسانيات التواصلية والمجتمع

وقد هي أذهان كثير من الباحثين أن اللغة أداة اتصال فقط، وهي هذا ما فيه من سوء فهم لحقيقة اللغة، فهي ليست أداة اتصال فقط، وإن كان الاتصال واحداً من وظائفها المتعددة.

اللغة تواصل لا اتصال فقط، والفرق بينهما كبير، لأن الاتصال يعني حدوثه لرسالة من طرف واحد، وليس كذلك التواصل. وإذا أضفنا إلى ذلك أن التواصل يلطوي على قدر كبير من القيم الاجتماعية والإنسانية، عرفنا أنهما مختلفان جيلة وتتميلاً. ففي حياتنا اليومية قدر كبير من التصرفات والأقوال التي نغير بها عن مشاعرنا، وننتقي بها مشاعر الآخرين، فنعطي ونأخذ، ونرسل ونستقبل، فيكون بذلك التواصل دائماً ومستقبلاً، ويكون كذلك حال المستقبل، ولا تستقيم الحياة أبداً من طرف واحد بل لابد من أن نتبادل مع الآخرين مشاعرهم، وأفكارهم، واقتراحاتهم، ويكون التواصل، لا الاتصال، وحده سبيل ذلك، وتكون اللغة هي الأداة التي تحدث ذلك وتؤديه.

وإذا نظرنا إلى وسائل الإعلام مكتوبة ومسموعة ومرئية، فربما تخيل أحدنا أنها تستخدم اللغة في اتجاه واحد، هو البث والإرسال، مع أنها في الحقيقة لا تبث إلا ما كانت قد استقبلته من أخبار ومعلومات وأحداث، وغير ذلك مما يتوقع للمجتمع أو قطاعات معينة منه، بأن لها اهتماماً به، ولا يستطيع أحدنا أن يتصور وجوداً لوسائل الإعلام هذه، إذا لم تكن مرصطة مستقبلية.

وليس الأدب والفكر، على ما فهمنا من خصوصية، بعيدين عن التواصل، فالفكر لا يرقى إلى أن يكون كذلك، حتى يقف على قدر كبير من التواصل مع الفكرين والعلماء، بل حتى يكون كذلك مع المجتمع كله، يسير نحو تصرفاته ومواقفه وعلاقاته وعاداته. وأنشئنا له ذلك إذا لم يكن على صلة وثيقة بهذا المجتمع.

والروائي الذي يكتب رواية يتناول فيها جانباً من الحياة، لا يهدف إلى أن يعبر عن أفكاره، ولا أن يوصلها إلى الآخرين، إنه قيل ذلك كله ينشئ صورة روائية من صور التواصل في الحياة. وعندما نقرأ هذه الرواية، فقد نعيد بناء تصوراتنا للواقع، نحاكم مواقفنا فتقبلها

أو نرددها، وتتأثر بمواقف إيجابية أو سلبية. وهذا دليل على أن هذا العمل لم يكن الهدف منه أن يصل إلينا فقط، بل كان يهدف إلى إحداث تفاعل بيننا وبينه. وهذا التفاعل من أظهر تجليات اللغة.

حتى الحوار الداخلي monologue الذي يستكن في أعماقنا، يجري للأفان في أنفسنا موقعا، تكون نحن طرفا فيه باعتبار، وأطرافه كلها باعتبار آخر. فحين طرف من حيث إنه حوار بيننا وبين أنفسنا، وإن كان في داخلنا. ونحن أطرافه كلها لأنه كان في داخلنا، ولذا كانت اللغة مطاوعا للغة، والتجلي، بل ذلك على قدرتها على إعادة بناء المواقف في أنفسنا.

وحين يلجأ الإنسان إلى إجراء حوار داخل نفسه، يكون قد أقام جسور التواصل في ذاته، باعتبار ذلك صورة من صور التواصل في أرض الواقع، وكون الحوار الداخلي مستكنا في داخلنا، لا يعني أن الإنسان قد غرق في عزلته عن واقعه ومجتمعه، فإن هذا الحوار صورة معدلة عن الواقع، وربما كانت معالجة له، يهدف ضبط متغيراته، والتحكم بإيجابيات الحياة الاجتماعية وسلباتها. وتعديل ما اخرج من جوانبها، وتقويم مناهجها، وتسهيل عثراتها. وهو على كل حال تواصل متعدد الجهات داخل جهة واحدة.

من سمات التواصل إن: أنه متعدد الجهات، متكرر الحدوث. وهذا التكرار ما يلبس من حقيقة التواصل، فإن أحدنا ليقرا القصيدة عدة مرات، وكلما فرغ من قراءتها مرة، شعر أنها أحداثت في نفسه أمرا. فهو لا يقولها إلا من أجل أن يفتح على متعة، لم يهيا له أن يلف عليها من قبل، وإن وقع على معنى لم يكن قد انتهى إليه نظره وتكرره في مرات متتابعة. وللتواصل قطوف هي الهدف الأساسي منه. وأهم هذه القطوف أنه يكسر الحواجز متهما تكن. ويضرب العقول متهما تتأثر بعضها عن بعض. وأظهر تجليات هذا التقريب في التعليم والتعلم. وكلمة التواصل لجميع هاتين العمليتين، كما هو موضح في (الشكل ١)



(الشكل ١)

والقصود، بأن التواصل يجمعهما، أن عمليتي التعليم والتعلم إنما يتحقق وجودهما في حال التواصل فقط، فإذا حدث التعليم ولم يكن لغة استجابة - والاستجابة صورة تواصلية - لم يحدث التعلم، ويترتب على هذا الفهم أن يكون المعلم أكثر من مرسل، وأن يكون للتعلم أكثر من مستقبل، وكل منهما مرسل مستقبل، فالمعلم يرسل المادة التعليمية، بمقدار معرفته



ثانية العناية النهائية

بالمتعلمين، أي بمقدار ما استقبله من معلومات عن مستوياتهم العقلية، وقدراتهم في الاستيعاب، ومهاراتهم في سرعة الاستجابة والقدرة على التركيز، وبمقدار ما صرفه من مناسبة عرض المادة، وطريقة التدريس، للمادة التعليمية والمتعلمين والموقف التعليمي، والطلاب يتقبلون المادة التعليمية، وأسلوب التعلم، بما يظهر منهم من تفاعل مع هذه المادة، وذلك الأسلوب، والتفاعل صورة من صور التواصل، صورة تسمح بأمور كثيرة للمتعلم: تسمح له بأن يكون أهلاً للتعامل الإيجابي مع هذه المادة، فيفهمها ويستوعبها، ويترجم إلى سلوك كل معلومة تتقبل ذلك، وتسمح له بعد ذلك كله، أن يكون مهيباً ليبنى على هذه المادة معلومات أخرى، فلا تكون معلومات تراكمية يتجمع بعضها فوق بعض، بل تتحول إلى معلومات بنائية، يربط بعضها بعضاً، حتى تكون بناء متكامل، وإذا كان شأن المتعلم مع مادة التعلم على هذا النحو، أصبح مؤهلاً للإبداع والابتكار أكثر من غيره.

وإذا نظرنا في حقيقة العلاقة بين الفرد والمجتمع واللغة، وجدناها كالثلاث الذي تكون اللغة رأسه، والفرد والمجتمع قاعدته، ويظهر التكامل في التواصل بين الفرد والجماعة إذا صرفنا حقيقة العلاقة بينهما وبين اللغة، وذلك كما هو موضح في (الشكل ٢):



فبين الفرد والجماعة علاقة ثنائية الاتجاه، وإن كان تأثير لغة الجماعة في لغة الفرد، أقوى من تأثيره في لغة جماعته: لأن التفكير الجمعي هو الذي يملئ وجوده على الفرد، على نحو أو آخر، باعتبار انتماء الفرد إلى النظام اللغوي للجماعة، فلا وجود لفرد في التكون يختار لغته بنفسه، وإنما هي لغة المجتمع. ولا وجود لفرد في العالم يختار أن يولد في مجتمع دون غيره. ولا يستطيع أحد مهما تحرر من قيود المجتمع أن يتخلص منه بالكامل؛ فقد ظل له رؤية خاصة في إصلاح المجتمع وفيما دونه، وبشكل - حتى في أشد نظراته تحريراً من مجتمعه - مرتبطاً به بروابط أقوى أو أضعف، تظهر أو تختفي، لكنها في النهاية روابط تواصلية، لأنه سيكون له - في المحصلة النهائية - أثر في لغة مجتمعه مهما كان ضعيفاً.

وبين الجماعة واللغة علاقة ثنائية الاتجاه كذلك. فلكم الجماعة تفرض نفسها عليها، مهما ضعفت ضلتها بتلك اللغة.

وقد ذهب سوسير إلى أن النظام اللغوي ذو هيمنة على لغة كل فرد من أفراد الجماعة التي تنتمي إلى ذلك النظام، فقد جعل أداء الأفراد، الذي سماه parole، متبثقا عن النظام اللغوي العام، وسماه langage.

ترسم الجماعة حدودا للاستعمالات اللغوية ذات البعد الاجتماعي، حدودا تتسع وتضيق، بانساع مفهوم تلك الجماعة أو ضيقه، لطبيعة العقد الاجتماعي الذي يحدد علاقة الفرد بالجمتمع. ويختلف الأفراد بعضهم من بعض في هذه الاستعمالات، بالمقدار الذي حصلوه من فهمهم لطبيعة تلك العلاقة، فلا يكون الأفراد كلهم نسخة واحدة، بل يتفاوتون بحسب مواقفهم من التهم، وحظهم من الثروة التي هي قوام السلوك، بمقتضى العقد الاجتماعي للأمة. ولذلك تجد أفرادا صارمين في إقامة العلاقات على أسس برؤيتها سليمة. وتكثر في لغة هؤلاء الكلمات والتعبيرات الدالة على الضيق، والاضيقاء، والربط، والشدّة، والحزم، والقسوة، والكبرياء، والعلو، والظوقية، والعزيمة، والقوة، وشدة المحاسبة، وإجراء الحكم على من ينطبق عليه الحكم دون استثناء، وتكثر عبارات الأمر والتي هي استعمالات هذه الفئة من الناس.

تعمل هذه الفئة مجموعات كثيرة في المجتمع. وهم يختلفون من بيئة إلى أخرى، ومن مجتمع إلى آخر. فقد يكون منهم بعض الأباء، في مجتمع ما. وقد يكون المعلمون التقليديون، أو بعضهم من هذه الفئة. وقد يكون منهم بعض رجال القانون في أحد المجتمعات، وقد يكون بعض ذوي المناصب العليا، في دولة ما. من هذه الفئة. وقد يكون منهم بعض رجال القبائل في المجتمعات البدوية، والبيئات الصحراوية، في مختلف دول العالم. والقاسم المشترك بين أفراد هذه الفئة هو أنهم توصليون لا تواصلين، بمعنى أن الأمر الذي يصدر من أحدهم، ليس له إلا استجابة واحدة، وهي أن ينفذ، فهم يرسلون ولا يستقبلون.

وينجم عن هذا السلوك الغريب المجاني لطبيعة الحياة الإنسانية الحضارية، أن تتكون فئة من المجتمع، تتخذ طريقها إلى قلوب هؤلاء ورؤساهم، عن طريق التفاف والتزلف والوصولية. وتصبح هذه الفئة حاجزا بين أصحاب القرار الذين يتزلف إليهم هؤلاء الوصوليون، وسائر الناس، أي أنهم يحولون بينهم وبين إدراك الحقيقة والوصول إليها. وتكثر في لغة هذه الفئة الكلمات والعبارات الدالة على التفاف الاجتماعي، واسترضاء أولياء نعمتهم، والوصول إلى أغراضهم الشخصية، والحزول بين الحق وأصحاب الحق، فتواصل هؤلاء موجود، ولكنه مضمور على فئة واحدة، هي الفئة التي تعلق بهم، ويعلون بها على الناس، فتواصلهم ضرب من الوصولية.

ولغة هؤلاء وأولئك ذات بعد فثوي قائم على مصالح مشتركة. ومن بداية القول أن لغة هؤلاء ستتناثر بذلك، بل إنها ستبتلع عن مثل هذا الوضع، فإذا عرفنا أن واقع القوم سيظل قادرا على الامتداد والانتشار، حتى يسيطر على الواقع الاقتصادي في المجتمع، استطعنا

ثالثه: المصالحات التجارية

تفسير نشأة مفاهيم جديدة من الترف، والدعة، والرخاء، والإسراف، والتبذير. وينعكس أثر ذلك في الواقع اللغوي فتظهر فيه ألفاظ لم يكن لها وجود سابق في حياتهم، ولا وجود حالي في حياة الطبقة الفقيرة المعتمدة في المجتمع، وتبرز أحدث وسائل العيش الحديث، وألحظ الآت الحضارة الحديثة في حياتهم، ومنها أرقى الآت الاتصال المختلفة، مما يساعد على إحداث التواصل بين هذه الفئة، ومن هم في مستواها، أو بينها وبين العاملين الذين يخدمونهم. وتظهر لغة التواصل بين هؤلاء وأولئك، وفيها قدر كبير من الألفاظ والتعابير التي تعمل على تأكيد هويتهم النغمية. وتأمين مصالحهم الاقتصادية، والحفاظ على معتقداتهم الكثيرة.

ويعمل وضع هؤلاء على انتشار لغة التجارة والقال والاقتصاد. ويظهر تفوقهم وتنافسهم المحموم في السيطرة على لغة الإعلان، في وسائل الإعلام المختلفة، مرئية ومسموعة ومطبوعة، وتساعد حاجة الفضائيات إلى كسب الأموال، على تأكيد موقع هؤلاء في المجتمع، وعلى تأكيد سيطرتهم على العمل بما يدره من أرباح طائلة.

ويعمل هؤلاء كذلك، على إنشاء لغة واقع جديد، يفرض نفسه على المجتمع، خاصة في أسماء المحلات التجارية، والترويج للسلع الأجنبية، إما بلغة عامية متدنية، وإما بلغة أجنبية كالإنجليزية والفرنسية. وأخطر ما في القضية، أنها تجعل الخطاب اللغوي التجاري غير قائم على هوية ذاتية، وأنها تريد أن تحل خطاباً لغوياً جديداً، يفرض نفسه على عقول المواطنين، بالطريقة الاستهلاكية، وهي الطريقة التي تصطبغ بها الحاجات التجارية، ومن المعلوم أن هذه الطريقة تجعل الخطاب الجديد متجسداً في الحاجات التي نحرص فئة الشباب - وهي التي تصنع التغيير - على اقتنائها، وكذلك فئة الترفين، وهي التي تملك الأدوات المادية للتغيير. أي أن التغيير اللغوي سيكون دائماً لاقتناء الحاجات الاستهلاكية. ولو أن هؤلاء أرادوا أن يحدثوا التغيير اللغوي - وهو قضية لغوية وإتصالية كبرى - على نحو مباشر مصرح به علناً، لما استطاعوا أن يصلوا إلى مبالغهم، بل ربما أدى ذلك إلى ردة فعل قوية ضدهم، ولذلك لجأوا إلى تضمين هذه القضية الكبرى، في قضية ثانوية هي الحاجات الاستهلاكية ذات الطابع الإسرافى الترف، وهو أمر ينبئ بخطر تسويق القضايا الكبرى على النحو الذي ترومه هذه الفئة، في مسائل ثانوية. وكونهم يجعلون هذه المسائل الثانوية أساسية في حياة الشباب خاصة، فذلك يعني أنهم قد عملوا على تغيير موازين القيم، وسلم الأولويات في حياة المجتمع. إن الخطاب الاجتماعي الذي تسعى هذه الفئة إلى جعله أداة التواصل في المجتمع، هو حاجة الفرد ذات الطابع التسمي التغير، بمحاولة جعلها أساسية في حياته، وفي هذا إخلال بمفهوم الحاجة أولاً، وفيه إخلال لحاجات الفرد محل حاجات المجتمع ثانياً، وفي هذا ما فيه من سوء وضع الأشياء في غير محلها الصحيح، بل فيه ما فيه من سوء استبدال حاجة بعاجة، ووضع واحدة محل الأخرى وضماً تعسفياً، وبذلك يكون وضع الخطاب غير صحيح؛ لأنه مخالف

لطباع الأشياء، لأن الإلحاح الذي يمارسه هؤلاء، على فئة الشباب، تصروف تطلعاتهم إلى حاجات ثانوية، ويحصرها في تلك الحاجات يجعل الخطاب الذي يتواصل به الشباب، خلا للخطاب اللوح الذي يسمونه ويصعدونه ليل نهار، في متابعة أحداث الصراعات، وأطر (الوضوح)، أي أن قدرا كبيرا من طاقاتهم الخلافة، سينصرف إلى إشباع رغبات ثانوية. وإذا أصبحت هذه الرغبات السبيل الذي يستطيعون بها أن يلبوا وجودهم بين أقرانهم، فإنها لا تعود ثانوية في نظرهم، بل تصبح أساسا في وجودهم الاجتماعي. وبذلك تكون الحاجات الفردية الثانوية في نظرهم، هي نفسها لغير الصحيح والقياس السليم، في إقامة تواصل لغوي ملغى الهوية.

يعتمد التواصل في الخطاب المؤسسي على سياسة ثابتة من خلال الجذب، والفصود بذلك أنهم يثبون الرسالة القوية عن طريق ما يجذب الناس إلى ترويج سلطة، أو بث فكرة. وهذا أمر واضح في ما تقوم به المؤسسات الإعلامية، خاصة الفضائيات؛ فإنها تبث الرسالة ضمن عوامل جذب متعددة، منها جمال الحسناوات العارضات، ومنها الحركات التي لا تخلو من مضاطرة، ومنها براعة الطفولة وأسمائها. وفي مثل هذه الحالات تطلت الرسالة القوية بالهدف الترويجي والوسيلة الدعائية هي وجود واحد، ويصبح هذا الوجود بمرسته مطلب التلقي، من غير أن يعجز بين أجزاء الرسالة الإعلامية الواحدة. وفي كثير من الأحيان تصبح الرسالة الإعلامية التي يتلقاها أحد الناس، وكأنها رسالة شخصية له، يعمل هو على بثها بين الناس، ويصبح هو نفسه كذلك وسيلة من وسائل نشرها والدعاية لها.

هذه الطريقة مبنية على أساس سيكولوجي؛ فهي تجعل اللاوعي نتيجة لغوي، وتجعل التفكير وقد أسس قياده لسوء التقدير. وهذا يعني أن الخطاب - الذي هذا شأنه - سيؤدي إلى أن تكون النتائج العنارة بالكيلونة القوية للمجتمع. أكبر من أن تقدر؛ لأن آثارها هي التلا وهي لا تقف عند حد إذ إنها تؤثر في المكونات الأساسية لشخصية الفرد - وأهم مكون هي بيئته الشخصية، هو الاستقلال الذاتي الذي يظهر في الوعي، بصورة قرارات مستقلة مبنية على تقديرات سليمة.

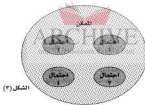
وفي كل مجتمع قادة في الفكر، والثقافة، وشؤون الحياة المختلفة. ويطلب على خطاب بعضهم النفاذ إلى أعماق الظاهرات، أو المشكلة، لتوعية الناس بها، وتحليلها تحليلًا يكشف عن العلاقات الخفية بين الأطراف المختلفة للظاهرة، ومن الطبيعي أن يكون التواصل هو أحد أهداف ذلك الخطاب، بل هو أهم أهدافه، قيادة الفكر، والمثقفون الحريصون على استقلالية تفكير الفرد والمجتمع، يفكرون - أو يفترض أنهم يفكرون - في حساب القيم الاجتماعية، والمصالح العليا للمجتمع، ويكون وزانهم لسائل الساعة وقضاياها، بمعابر يغفل الكثيرون عن استعمالها. وتكون لغتهم منضبطة بمقدار ما هي خطابهم الفكري من وعي عميق، ومطلق

نظية المعانيات الواحدية

مستقيم. ويكون منطوق هؤلاء بعيدا عن: السطحية، والارتجال، والنظر الآني، والمصاحح التفعمية المؤقتة، والتناقض. ولتكشف استعمالاتهم القوية عن هذه المعانيات، في خطاب التواصل الصادر عنهم، أو هكذا يفترض أن يكون الحال.

وعلى الرغم من أن الخطاب التحليلي الصادر عن هذه الفئة من الناس، يبدو وكأنه أحادي النظرة، تكون الناس لا يرون بمنظورهم ضالبا، فإنه خطاب تواصلي حقا، ويكفي أن يكون تقلاب المظاهرة الاجتماعية الواحدة على وجوهها المحتملة، دليلا على أنه ليس خطايا أحاديا، فتقلاب أي مسألة على وجوهها المحتملة، يعني أن صاحب الخطاب يذهب إلى تقدير ما يمكن أن يذهب إليه غيره من تقديرات، حتى وإن كان بعضها مما لم يقل به أحد؛ فالاحتمال يقلل ممكن الوقوع؛ لأنه ليس من الحال، وعليه، فإن صاحب الخطاب التحليلي يتطرق من خطاب تواصلي، لا خطاب توصيلي فقط.

تعدد أنماط الخطاب التحليلي للمظاهرة الواحدة قضية تواصلية صحيحة؛ لأنها مبنية على أن الممكن قد يتضمن عددا من الاحتمالات، على نحو ما هو موضح في الشكل (3):



الشكل (3)

وتكون المعادلة الآتية معثلة لهذه المسألة: $م = 1ج + 2ج + 3ج + 4ج + 5ج + 6ج + 7ج + 8ج + 9ج + 10ج + 11ج + 12ج + 13ج + 14ج + 15ج + 16ج + 17ج + 18ج + 19ج + 20ج + 21ج + 22ج + 23ج + 24ج + 25ج + 26ج + 27ج + 28ج + 29ج + 30ج + 31ج + 32ج + 33ج + 34ج + 35ج + 36ج + 37ج + 38ج + 39ج + 40ج + 41ج + 42ج + 43ج + 44ج + 45ج + 46ج + 47ج + 48ج + 49ج + 50ج + 51ج + 52ج + 53ج + 54ج + 55ج + 56ج + 57ج + 58ج + 59ج + 60ج + 61ج + 62ج + 63ج + 64ج + 65ج + 66ج + 67ج + 68ج + 69ج + 70ج + 71ج + 72ج + 73ج + 74ج + 75ج + 76ج + 77ج + 78ج + 79ج + 80ج + 81ج + 82ج + 83ج + 84ج + 85ج + 86ج + 87ج + 88ج + 89ج + 90ج + 91ج + 92ج + 93ج + 94ج + 95ج + 96ج + 97ج + 98ج + 99ج + 100ج$ حيث (م) هو الممكن، و (ج) هو الاحتمال، وإنما يحدث هذا عندما تكون دائرة الممكن أوسع من الاحتمالات المطروحة، ومثال ذلك أن تحكم بأن من الممكن أن ينزل عالم عربي بجائزة عالمية، ثم تقول: إنه مع ذلك أحد الاحتمالات، وقد يكون الممكن مطابقا للمحتمل، وذلك حين يكون كل واحد منهما مساويا للأخر؛ كأن تقول حين ترى الفيوم السوداء الملبدة في يوم من أيام الشتاء: يحتمل أن ينزل المطر، ويمكن أن ينزل المطر، وبذلك تكون المعادلة الآتية هي المعادلة لهذا التعبير (م = ج). ولا نتحدد من ذلك أن الممكن مرادف للمحتمل، ولكننا نتحدد أن السعة السياقية لأحدهما - هي هذا المقام بالذات - مثل سعة الآخر.

بعد الانتماء في أي مجتمع من المجتمعات الإنسانية، قديما وحديثا أصرا وثيق الصلة بالوجود والشخصية، وعلى أساس ذلك يتشكل الخطاب التواصلية الذي تنبثق منه الاستعمالات القوية، وحتى تتضح العلاقة بين الانتماء والوجود، لا بد أن نشطر في حقيقة «الأنا الفردية»، و«الأنا الجماعية» هذين الأخيرتين. لتحويل «الأنا الفردية» إلى عبد على صاحبها، إذ يمثل الإنسان - سامعنا - بمشاعر الخوف، والعزلة، والضياع، والإحباط، والاكتئاب. ومن الضروري أن نعلم أن هذه المشاعر تكون حيث يضيع الشعور الحقيقي بالانتماء. وإذا استعرضنا حاسي الشعور التي ذكرناها، وجدنا في كل واحدة منها صلة اجتماعية واضحة، فالخوف علاقة سلبية بين وجود «الأنا الفردية» ووجود «الأنا الجماعية»، والعزلة شأنها في ذلك أوضح مما يحتاج إلى بيان، والإحباط خلق أو خفوت في إقامة علاقة ناجحة بين الفرد والجماعة، والاكتئاب ليس مجرد نتيجة لكل أولئك، بل هو - بالإضافة إليه - سوء تصور التضارب بين وجودين أحدهما أكبر من الآخر، والأكبر هو المسيطر على الضعيف الأضعف، ويتشكل خطاب الإنسان في هذه الحال، من متعلق كونه مسرور لها، وتوجه تعبيرات الفرد معها إلى الإفصاح عن المعاناة من تلك المشاعر.

وعندما يكون الفرد موهوبا، فإنه يصرّف موهبته إلى التعبير الأدبي أو الفني التراقيين عن تلك المشاعر. ويكون التواصل - في مثل هذه الحال - أكثر من كونه تمويضا، كما ظن بعض علماء النفس، فهو تحويل تجريدي يكون «الأنا الفردية» فيه في وضع تجريدي أقوى من الوضع الواقعي الذي تقطع فيه جذور الانتماء. ويكون الانتماء في الأعمال الأدبية الفنية بارزا، وهذا هو الذي يفسر لنا كيف أن هؤلاء الأفراد يتكلمون باسم «الأنا الجماعية» فهذا شاعر يتكلم باسم المجتمع، وذلك فنان يعبر بلوحاته عن حاسي المجتمع، وذلك موسيقار يوقع أفراح الجماعة وينقش بها، وليس ذلك - كما قلت - من قبيل التعويض، ولكنه خروج من الأم «الأنا الفردية» إلى «الأنا الجماعية»، وهذا انتماء خالص، ومثل هذا الانتماء هو الذي يرد الإنسان إلى منزلة الصحيحة التي كانت مفقودة لها سبب الآفة وحرمانه.

وهذا يدعونا إلى إعادة النظر جذريا في ما ذهب إليه فرويد في تصوير الإبداع الفني أو الشعري، باعتباره في نظره، دليلا على شذوذ الفنان ومرضه. فالمسألة أعمق من ذلك بكثير، فهو المسيل التي ترد الشاعر والفنان إلى الانتماء الذي حرما منه. ولكن هذا لا يعني أنه ليس بين الفنانين والشعراء من شأنه كما قال فرويد:

في الشعراء والفنانين من تتوقوا على أنفسهم للعلاقة في «الأنا الفردية» وعلى غيرهم «الأنا الجماعية». وفهم من كانوا بيئة خصبة للشذوذ والمرض النفسي. وكانت عاقبة أمرهم خسرا.

أما العلاقة بين شخصية «الأنا الفردية» والانتماء، فذلك أمر ملحوظ في حياتنا، فبالانتماء الفرد إلى أسرته يكسبه الخصائص الأساسية للشخصية. وبمقدار ما تكون العلاقة حميمة بين

لغة التواصل الاجتماعي

الفرد والأسرة، يظهر الخطاب التواصل في تشكيلتها اللغوية. ومن هنا نستطيع أن نفهم وجود القاطن الود والحب، كذلك التي تكون من الوادين لأبنائهما، وفي مجتمعنا ما ينبئ أن هذه الألفاظ قد أصبحت معياراً للنقاء الاجتماعي. ولذلك نقلها إلى خارج الأسرة، هي الموافقة التي تصدر عن تواصل حميم بين أفراد المجتمع. فينادي الواحد منا صديقه ومن يتعامل معهم بلفظ «أخي»، و«إخواني» و«أهلي» و«عشيرتي». وينادي بعض كبار السن، وكذلك بعض المعلمين تلاميذهم بـ«أبنائي». ولو لم تكن هذه الألفاظ معياراً للتواصل الحميم ما نقلناها إلى المجتمع.

وشدة ألفاظ كثيرة تجسد العلاقة التواصلية بين «الأنا» للفرد، و«الأنا» الجماعية، حتى على المستوى التحوي. ومن هنا كان اسم الجنس للفرد، الخالي من التعريف، دالاً هي اللغة على عموم جنسه وفئته، فنقول «رجل»، ويكون اللفظ دالاً على عموم من يصلح أن يطلق عليه اللفظ، وعموميته صورة من صور التواصل به، ولا يخرج من عمومته إلا خصوصيته؛ كان يقال: عندي رجل تحبه، بل إن بعضنا يمشق الهوية الجمية للفظ، فيطلقه على نفسه، فيقول: «ونحن نرى» (يقصد لنفسه)، وهو أسلوب من أساليب التمثيل أو الشعور بالعظمة دون شك، ولكن أنى له الإشعار بالنظمة، لو لم يكن التعبير عنها بلسان الجماعة باباً إليها؟

وعلى الرغم من أن الانتماء له إيجابيات كثيرة في بناء شخصية الفرد، فقد يكون له بعض العناير؛ ومن أمثلة ذلك ما نراه من أن الشخصية الجماعية قد تصدر الشخصية الفردية في بعض الأحيان. فالتكلم بعض الأفراد إلى جماعات أو أحزاب، قد يتقدم القدرة على الاستقلال في التفكير والنقد القرار، وإنما يكون ذلك حين تدوب شخصية الفرد في هيئة حزبية أو اجتماعية ينتمي إليها، وقد يبلغ به الحد إلى أن يكون خطابه صورة مصغرة ومشوهة لأفكار تلك الهيئة، وتكون عباراته وألفاظه من القاموس السياسي والفكري والاعتقادي لجماعته، ولا يكون خطاب فئة هذا شأنها تواصلها، بل توصيلها لأنهم يرسلون ولا يستقبلون.

ويؤدي خطاب هؤلاء، عوامل كثيرة اجتماعية ولغوية، فإذا كان من طبيعة البيئة الاجتماعية وكنيولتها في أمة ما، الاحتفاظ بالخطاب دون حرص على تطويره، يعطشها التطور الطبيعي للحياة، فإن المحافظة على ما يتوارثه الأفراد من ذلك الخطاب، تأخذ حكم الأفكار القديمة، فالخطاب لن يخضع للتطور؛ لأن أصعابه قد وسوده - من حيث يشعرون أو لا يشعرون - بسمات المقدس الذي لا يقبل نقاشاً، ومن شأن هذا أن يجعل المجتمع مجتمعات متطوية على نفسها، متافضة في رؤاها، فإذا تسوّنا وجود فئات متعددة داخل المجتمع الواحد، ولكل فئة مقدساتها الفكرية التي لا تقبل النقاش، لأصبح لدينا مجتمعات متافضة داخل الكيان الاجتماعي الواحد، ويظهر في هذا الجو المتنافر اللفظ خطاب متافضة كل واحد لا يقبل منها الآخر، ولا يسوغ له شيئاً من اعتباراته.

وعلى الرغم من أن التواصل يعمل على فتح أبواب التفاهم بين فئات المجتمع، أو هكذا ينبغي أن تكون الحال، فإن التواصل بين الفئات المقتلعة على نفسها، يظل مطلباً بعيد المنال، ويعزز هذا - أو يقويه - تحكم إحدى هذه الفئات بوسائل الإعلام، مثل هذا التحكم يساعدنا على استلزام الطوائف الكلامية، في بث رسالة الطرف الواحد، بدلا من أن تكون وسائل الإعلام مسرحا لمعارب الأفكار، وحتى عندما لا تكون إحدى هذه الفئات مسيطرة على وسائل الإعلام، فإن أي فرصة تسطح لها بالظهور، يكون خطاها هجومية، بتجاهل الطرف الآخر وإغني وجوده، فإذا التفتي طرفان من هذه الفئات، في مجال من مجالات الخطاب، أصبح كل واحد منهما مرسلا لا مستقبلا، ومن المعروف أن تعدد جهات الإرسال في اللحظة الواحدة، يعني أنك - باعتبارك مشاهدا أو مراقبا أو متلقيا - لن تفهم شيئا مما يصل إليك من أصوات جهات الإرسال، لأنه لن يصل إليك من دلالات الخطاب ومعاني الحديث أي شيء تقف غده، وعلى ذلك لا يكون أي واحد منهما متكسبا للأخر بل على الحضاري لهذا المفهوم وإنما هي بثوث تأتي إليك في اللحظة الواحدة، ويكون المستقبل ضحية هذه الصور غير الحضرية، من تداول الخطاب في مفاهيم الفكر الإعلامية، ولما كان للرسم الساخر المقتن درجة عالية من درجات الخطاب الموجع، فقد تناول بعض الفنانين **الخطابة التي تحدثت عنها**، وقد أصبحني من ذلك رسم ساخر للدكتور محمود صفاق، جعل فيه **الشعاريين** في أحد الشاهي الإعلامية يمكن، يتأخر كل واحد منهما الآخر، وهذا فهم ذلك كحقيقة الخطاب عند الترفيحين باعتبار بعيدا الميكولوجي له، فوجود كل واحد منهما - في نظره - إمشار ما يؤدي به الآخر، ولا شك في أن الأذى لا بد نازل بكل واحد منهما، لأنه يؤدي كما يؤدي، وإذا أضفنا إلى ذلك أن القوة الاستعمارية شبعت جميعها في مثل ذلك الموقف، أدركنا القدي الذي يمسح فيه وجود الآخر حاديا لا يقبل الآخر، وبذلك هذا على عبثية هذه البثوث التي يدور في محورها كل واحد من الديكيين الشعاريين، ويدور في رحابها التلقني.

في ضوء ذلك، ينبغي ألا ننظر إلى البث والاستقبال باعتبارهما كل شيء في توصيل الرسالة اللغوية، ولو كان الأمر كذلك لما كان ثمة مشكلة في عملية التواصل بين فرد وفرد، أو بين مجموعة وأخرى، وإذ لن تستطيع الأمور أن تصور الأمر على هذا النحو - إن لكل واحدة من هاتين العمليتين منطلقات نفسية واجتماعية، فمن ثب الرسالة أصلا من أجل أن نصل إلى الآخرين، وليس القصد من وصولنا إليهم أن نعرفهم بأفكارنا فقط، بل من أجل أن يكون هذا التعريف سبيلا إلى إقامة علاقات معينة بيننا وبينهم، قد تكون هذه العلاقات إيجابية أو سلبية، ولكنها إن تكون بهذه الصورة أو تلك، إلا بسبب العوامل النفسية والاجتماعية التي تؤثرها، ولذلك فإنها من غير الصحيح أن نتجاوز هذه العوامل عند دراسة الرسالة اللغوية، لأن تجربتها من هذه العوامل، والتركيز على بعدها اللغوي الخالص، من شأنه أن يجعل ذلك البعد فاصرا عن الوصول إلى بليته.

تأنيده التعاليات الوجدانية

وإذا نظرنا إلى اللغة باعتبار الوجه الظاهراتي phenomenology لها، وجدنا فيها التعمدين المتأخرين: الفرد في عائلته المستقل ظاهرياً، والمجتمع في عائلته المكون من عوالم، كل واحد منها يسميه في تلك نفسه، وفي تلك غيره، وتكون اللغة في أنظمتها المختلفة تعبيراً عن وجهي الاستقلال والتداخل. غداً الفعل (سبغت) مثلاً، فيستجد فيه إخباراً عن مرسل بيت كلاماً، ورسالة ذات مضمون، أو يفترض أنها كذلك، وإخباراً عن أن الحدث المنطوق قد وصل إلى المتكلم، باعتباره مستقبلاً مستقلاً عن استقبال غيره له، وهذا يعني أن هذا الفعل الذي يدل على حدث منطوق، صليماً كان أو كبيراً، فيه إشارة علائقية بين المستقبل وغيره.

إن الواحد منا يكتب شيئاً ما، وما يكتبه إلا من أجل أن يثبت، حتى لو حفظ ما كتبه لنفسه، فإنه يقوم مقام المستقبل بعمله هذا، ولا تقراً إلا وأنت تريد معرفة الآخر وأفكاره، وما أحدث أهل اللغة أدوات الإجابة - إيجاباً أو نقياً - إلا والعلاقة مع الطرف الآخر هي الباعث الأول على أحداث ذلك، بل إن أساليب كثيرة تفصح بنفسها عن البعد الاجتماعي العلائقي: فما تشترط شيئاً - بأي أسلوب من أساليب الشرط - إلا وأنت تجعل المستقبل على مفرد طرق، يختار أيها شاء، فإنت لا تشترط ولا تستخدم أساليب الشرط، إلا والآخر مستقر في ذهنك، ولا تقى إلا والنفي رسالة توجيهها إلى الآخر، ولا تؤكد لنفسك مضمون رسالة ما، إنك تؤكد مضمونها، أو تقيضه إن شئت، للطرف الآخر، ولا تستخدم إلا وأنت تلوجه إلى الآخر باعتباره مستقبلاً، وتطلب منه أن يتجاوز الاستقبال، ويصبح مؤيداً بذلك إليك الجواب بعد ذلك، ولا تستعمل أساليب التذات، إلا وأنت تفترض أن الآخر يستقبل الرسالة، فيمتجيب لك، والأصل طبعاً افتراض استجابته لك، وإلا لما وجد التذات في اللغة أصلاً⁽¹⁾.

وإذا توخيت عند الوصف، وجدت (الآخر) مستقراً في أساليبك اللغوية، فأنت تصف الشيء بحسب ذاته، لتستعملها، وتصفه بصفاتك لأنك تستعملها، وقد تصفه إعلاماً له بموقفك منه، وقد تصفه لأهداف أخرى كثيرة، وأياً كان الهدف الذي ترمي إليه، فإن العلائق بينك وبينه هي الباعث على إنشاء هذا اليباب في اللغة.

والضمان التي يفترض فيها أنها تعبر عن الذات، نجد فيها أبعاداً اجتماعية عديدة، فعلى الرغم من أن للفرد الواحد كينونته الضميرية في اللغة (أنا، وأنت، وأنت، وهو، وهي)، فإن الجماعة وجوداً عصبياً تتطوّر فيه الذات، وتختلف اختفاء شبه كامل تقريباً، في كثير من اللغات، فضمير الجماعة (نحن) تغطي معه قيم الوجود الذاتي في اللغة، وتبقى قيمة الفرد مستكنة في الجموع، وهي قيمة اجتماعية اعتبارية، وكونها اعتبارية يعني أنها ذات قيمة معتبرة في نظر الجميع، وبغض النظر عن وجود صلة لغوية بين «أنا» و«نحن»، كما ذهب إلى ذلك بعض العلماء، فهي في أبهى درجات وجودها، هذا إذا سلمنا طبعاً بصحة قول من قال إن التون هي البؤرة اللغوية التي أخذت منها الضمان (أنا، وأنت، ونحن...).

وهكذا فالتواصل هو حقيقة التفاعل الفكري والتقني بين وجود الذات (أنا) - ووجود الآخر (أنت وهو)، وبين هذا وذلك والتجتمع (نحن وأنتم...).

٢- التقني والتواصل

عرفنا أن التقني هو أحد قطبي التواصل التقني، فما حقيقة التقني وما مضامينه؟ يعمل عقل الإنسان في حال بث الرسالة، بطريقة مختلفة عن عمله في حال استقبالها وتلقيها، ثم إنه لا يتلقى كل الرسائل بطريقة نمطية واحدة. إن أحدنا ليسمع خبراً، فما يكون عنده أكثر من معلومة، ويسمع خبراً ثانياً فيهزم مشاعره، فماذا حدث هنا؟ وماذا حدث هناك؟... عند استقبال الخبر الأول تتوجه المعلومات الكامنة فيه، لتُخزن في الذاكرة، دون أن تتوجه إلى مواطن الاهتمام الذهني أو الوجداني، فيصبح الخبران في الذاكرة قابلاً للمحو والنسيان. وحتى عندما لا تُمحى من الذاكرة، فإنها تحتل معلومات قليلة الأهمية بالنسبة إليه، حتى أنها لا تستدعي في المواقف الحياتية الهامة، وإذا استدعت قريباً كانت مشوهة بقدر كبير، دون قصد التشويه، حتى تبدو الصلة بينها وبين الصورة الأولى التي احتفظت بعينك بل ربما كانت مغايرة لها، أو كانت منقوضة لها تماماً.

وعند استقبال الخبر الثاني تتوجه المعلومات إلى مواطن الاهتمام التي احتفظت فيها موجهات ذهنية، أو وجدانية، أو اجتماعية. فإذا توجهت إلى مواطن التوجيه الذهني، تحركت شبكة من العلاقات الدائرية، وفي بؤبؤ اتصال، يعمل العقل على ربط الأشياء المتباعدة التي لا يظهر لها في السطح وجود ذو ملامح مترابطة. وبالقدر الذي يستطوع الذهن أن يكشف عن هذه العلاقات، يكون صاحبه قادر على استيعاب حقائق الأمور، وهذا يظهر مهارات الخبراء والمتخصصين والعلمين والمهتمين. عمل هؤلاء جميعاً نابع من توجه الخبر، أو الرسالة، إلى مواطن التوجيه الذهني في المقام الأول.

وإذا توجهت المعلومات إلى مواطن التوجيه الوجداني، فقد يثير الخبر الذي يتضمن هذه المعلومات التقني: قهرضه أو يسطفه أو يفضيه. وإذا كانت ضوابط التقني أقل تماسكاً، فربما دفعت إلى انعطاف من القول أو الفعل التي إذا حسبت له أحياناً، حوسب عليها أحياناً أخرى. وإذا توجهت المعلومات إلى مواطن التوجيه الاجتماعي في الذهن، فقد تدفع أحدنا إلى القيام بأعمال مبنية على قيم اجتماعية: كأن نذهب إلى صديق فتساعده ونشد أزوه، وقد تدعو إلى اجتماع لبحث قضية اجتماعية، أو موضوع ذي بعد اجتماعي خطير. أو غير ذلك من ضروب السلوك الاجتماعي.

يظهر التقني في أنماط فردية واجتماعية مختلفة، فمن صور التقني الاجتماعية ما ابتكره العلماء المسلمون لنقل العلم وسعوه «العمل بالسند» من أجل التقني المباشر عن أهل العلم.

لغة التواصل الواحدية

وإنما كان ذلك لضمان المحافظة على صديق الرسالة الطفولة، وسلامتها من التحريف والتغيير. وقد أسبغ التلقي بهذه الطريقة، شيئاً من القداسة على طريقة النقل، لأنها تتجاوز الاعتماد على ما هو منقول، إلى الاعتماد على سلامة الناقل وأمانته وصديقه. وكان تلقي العلم في نظريهم لا تنكسر فيه القواعد، حتى يقرأ بين يدي عالم طيب، يأخذ بيد المتعلم، يشرح له ويفسر، ويصحح له خطأ، ويعلمه كيف يفهم النص. وكيف يستخرج منه الحكم. وكيف يحاور الآخرين في فهم النص. فكانت حلقات العلم شبيهة بما يسمونه في أيامنا، ورشة عمل (workshop). ولم تكن حلقات للتعلم بمقدار ما كانت لإهداء العلماء، وكانت حركة الدارسين بين عالم وآخر، تيسر لهم التزود بمصنوف المعرفة، وهذا يفسر لنا موسوعية كثيرين من العلماء، في العصور الإسلامية، فطريقة التلقي يسهلت لهم ذلك، بل جعلتهم يحسنون تعلم كل ما كانوا يتلقونه تقريباً.

لقد كان للتواصل بين أبناء المجتمع الواحد، طريقتان في بث الرسالة الكلامية هداية: الشفاهية⁽¹⁾، والكتابية. ولكل واحدة من هاتين الطريقتين، صور متعددة في البث والتلقي، أما الشفاهية فهي أصل التواصل اللغوي تاريخياً وواقعياً، وربما يكون الإنسان قد تدرج في هذا التواصل حتى وصل إلى ابتكار أسلوب الحوار، وهو ليس أسلوباً في بث الرسالة فقط، ولكنه أسلوب في تلقيها كذلك.

يقوم الحوار في أساسه على إحالات متشعبة بين المتحدثين، إحالات تعطي للكلمات دلالات موقعية خاصة، ليست لها في غير ذلك التوقع، وسبب ذلك أن (الذات) تصبح ذات رؤية حوارية، والأصل أن الواحد يعرض أحسن ما عنده، بأحسن ما يستطيع من العرض، ليتلقى أحسن ما عند الآخر، ومن هنا نشأت البلاغة، باعتبارها صورة واقعية من صور التلقي. ولذلك سميت «بلاغة» لأن القدرة على الوصول إلى الآخر ثمرة من ثمار التفكير الحواري. ولك أن تتوقف قليلاً عند مصطلح «البلاغة» نفسه، لتجد فيه التلقي مبعراً عن نفسه بمصدر الفعل «بلغ».

والحكمة ثمرة أخرى من ثمرات التواصل الشفاهي، انظر إلى الحوار الأنبيائي بين أمير المؤمنين علي بن أبي طالب، عليه السلام، وأحد أتباعه. وقد سألته عن الخوارج وحكم الشرع فيهم:

س: هل الخوارج كفارة؟

ج: بل من أكثر هروا.

س: فهل هم منافقون إذن؟

ج: إن المنافقين لا يذكرون الله إلا ههنا، وهؤلاء يذكرون الله كثيراً.

س: فمن هم إذن؟

ج: إخواننا وقوا ههنا.

لا أريد أن أخف عند هذا الفهم العظيم الذي تدرج أمير المؤمنين في عرضه، وإنما أريد أن أفكر قليلاً بعقلية السائل الثقافي، فأقول: لو أن النتيجة التي انتهى إليها أمير المؤمنين وهي: «إخواننا بقوا علينا» - لم تأت ثمرة حوار، وقيلت كما تلقى أي جملة إخبارية ما كان فيها أكثر من كونها حكماً على هذه الفئة من الناس، بأنهم بفعل لم يخرجوا من الدين لقوله: «إخواننا»، وليس مطلوباً من الحكم أن يكون مصنوعاً في قالب من قوالب الحكمة دائماً، ولكن العبارة نفسها، عندما جاءت نتيجة هذا التدرج في الحوار، كانت حكمة خالصة، بل إن هذا الحوار نفسه صورة راقية من التفكير الحكيم (يكسر الحياء).

قد يقال: ومن الحق أن يقال: إن الذي جرى بين السائل وأمير المؤمنين علي بن أبي طالب ليس حواراً، وإنما هو أسئلة معدة لها إجابات محددة، وينبغي النظر عن كون السؤال والجواب صورة من صور الحوار، كما يرى أعلاميون، فإني أؤكد أن الأسئلة التي توجه بها السائل إلى أمير المؤمنين عليه السلام، ليست في حقيقتها من الأسئلة الاستعلامية البحتة، فلو لم يكن السائل قد اقترب من افتراض أن الخوارج كفار، ما كان قد توجه إلى أمير المؤمنين بسؤاله ضمني، فهو إذن يريد أن يتحقق من صحة تصوّر الافتراضي، فلما نفي الجواب عنهم هذا التصور، نشأ افتراض تصوري آخر في ذهن السائل، وهو احتمال كونهم ضالّين، ولما نفي الجواب هذا التصور أيضاً، لم يبق أي احتمال ولا افتراض آخر في ذهنه، هنا - وهنا فقط - توجه السائل بمسألة استعلامية محض، ليس فيه أي إشارة إلى افتراض ثالث، فقال: «هل هم إذن؟»

واليك مثلاً آخر بين كيف أن الحوار ينتج الحكمة، بل يحول الجملة التي ليس لها صلة بالحكمة، إلى حكمة خالصة، لو أنك قلت للإنسان: ازرع بصلاً تأكل بصلاً، فلن تجد في دلالات الألفاظ ما يؤنسك بوجود معنى ذي أهمية فيها، بل إنها من الحصول الحاصل الذي هو ضروب من ضروب التقني في البث الذي لا يجد قيمة في الثقافي، لكن الأمر سيختلف لو أن العبارة نفسها جاءت في مثل الحوار الآتي:

- لقد هجرني أسدقائي.
- لقد هجرتهم قبل أن يهجروني.
- ما كنت أتوقع أن يفعلوا ذلك.
- ازرع بصلاً تأكل بصلاً.

وهذا كله يوضح أن الأصل في الحوار أنه يبدأ ببث قيم فكرية، ربما تكون متناقضة أو متباينة، ولكنه ينتهي، أو يفترض فيه أن ينتهي، إلى تلقي قيم متوافقة، وحتى عندما لا يكون الأمر كذلك، فالأصل فيه أنه يؤدي إلى قيم راقية.

إذا راجعت النظر في الحوارين السابقين، ووقفت عند العبارة الأخيرة في كل منهما، وجدتهما خطابان وعيا عند الإنسان، وقد تختلف وجهات النظر في حقيقة هذا الوعي، هل

ثالثة: العنصرية التواصلية

هو وعي ذو درجة عالية عند المتلقي؟ أم أن عبارة المرسل وحدها هي العالقة لا خلاف في أن العبارة ليست جملة عادية في الحوار نفسه، وإن كانت كذلك خارج الحوار. وسواء أكان المتلقي ذا وعي متميز، أم لم يكن، فإن من شأن العبارة أنها تحدث فيه أثرا يعلو ويهبط بمقدار وعيه. يملك الإنسان (المتلقي) أنماطا كثيرة من الوعي، منها ما ذكرناه في حديثنا عن تلقي الحكمة. ولكن أنماطا أخرى من الوعي تفرس وجودها، فثمة وعي تعليمي يطالب به المعلم طلبة وهو يدرسهم، وبمقدار ما يتفاوت الوعي يتفاوت التعلم. ومن صفات الوعي التعليمي أنه اجتماعي نمائى يدعو اجتماعيا، كما يدعو فيه الفرد ويتعلم بصورة فردية مستقلة. هذا هو الوعي الاجتماعي النمائى.

ولكن ثمة وعيا اجتماعيا انتمائيا، وهو الوعي الذي يدخل منه الخطيب إلى جماعة الخطاطين، وإذا بالغ أحد الناس في النظر إلى الفرد، وعدم اعتبار الوعي الاجتماعي الانتمائى، فعليه أن ينظر إلى الجماعة، وكأنها شخص واحد، عندما يتكلم فيهم خطيب مدره، فإذا استثار عواطفهم، فكانه يستثير عاطفة شخص واحد، أي أن الذي يحدثه الخطيب في أحدهم، هو الذي يحدثه في هذا الجميع. تماما كما لو كان الخطوب فيهم شخصا واحدا، ولو كان المستمع إلى الخطيب شخصا بحدده، فقد لا يستثار، ولا تحدث عنده ردة الفعل التي تحدث عند الجماعة، لأن الوعي الاجتماعي الانتمائى غير موجود في ذلك الطرف، على النحو الذي يكون عليه. hence استثار الجماعة وتلقيها للخطيب، أي عندما يخطب فيهم هذا الخطيب كإنسان.

كان اختراع الكتابة حدثا مهما في إرسال الرسالة، ولكنه كان أكثر أهمية في تلقيها، فتدوين الرسالة يعني أنها مهمة لديمومة التلقي وسيرورته، وأنها مهمة لاطلاع أكبر قدر من القراء عليها. وما كان تعلم القراءة إلا من أجل الاطلاع على المكتوب من الكلام أي من أجل تلقي كل رسالة مكتوبة، وهكذا كان اختراع الكتابة من أجل التغلب على كون المرسل واحدا، في مكان معين، في وقت محدد.

وبفضل اختراع الكتابة لم يعد المتلقون كثيرا فقط، بل أصبح التلقي نفسه مستمرا باستمرار بقاء الرسالة مكتوبة، ليظل بابها مفتوحا دون انقطاع، وأمكن بذلك تجاوز فردية التلقي، إلى كثورته، ومن ثم إلى فتح باب الإمكان العددي غير المتناهي. ما دام هناك قراء يقرأونه، وبفضل اختراع الكتابة، أصبح المتلقون للرسالة الواحدة، في كل مكان يقرأ فيه هذه الرسالة، وبفضل ذلك أيضا لم يعد الاستقبال مقصورا على وقت بث الرسالة، فزمان إرسالها واحد أما استقبالها فهي كل زمان يمكن أن يقرأ فيه، حتى أنها تبقى بعد صاحبها قرونا طوآا، ليصبح كل إنسان في كل عصر مستقبلا لها، إذا كان قادرا على قراءتها، وساعدته الظروف على ذلك.

وساعدت الكتابة على تدوير ترجمة التراث الإنساني. الأمر الذي أمان على بث فكر الأمم المختلفة في جميع أنحاء العالم وتلقيه، والإفادة منه في بناء وعي عالمي. حقا، لم يؤد هذا الوعي حتى الآن، إلى إيجاد فكر عالمي، بالمعنى الذي يجعل الناس متساوين. بقدر ما هم مختلفون، ولكن هذا الوعي أساس كل فكر عالمي، يمكن أن ينشأ في المستقبل. أما إذا تسائل أحدنا عن الوعي العالمي، أين هو؟ فحسبك عليه دليلا - وإليه طريقا، أن شعوبا كثيرة في الدنيا كانت تتلقى أخبار ما يجري في بعض جهات العالم بموجات من السخط العام.

من حق الفارئ علمي أن نيسط له الفرق بين الوعي العالمي - باعتباره تيسرا اجتماعيا وإنسانيا - بعقائد الأمور التي تجري في الواقع وبين الفكر العالمي باعتباره انتماء عقليا إلى فهم الحقائق التي تبصر بها وتبصرها وعيه، والشتاتون بالسياسة طريقان أولهما لا يحسب حسابا للوعي العالمي، لأنه لم يصل إلى أن يكون انتماء عقليا، وبذلك يتصورون أنه يمكن مفاليته أو توجييه، بعد أن تقرر حدته، وثانيهما طريق يطش هذا الوعي، ويحسب له ألف حساب، لأنه الخطوة الأولى من خطوات تأسيس فكر عالمي، قادر على المساهمة والحاسية، إذا فتح له الوجود بابا إلى الوجود.

٢ - الإقناع والتواصل

شبه توماس من الرسالة القوية، بهدف اتصافها إلى أن يكون معلومة أو معلومات خالصة، وضع تحت هذا النوع كل معلومة أو خبر موضوعي، يبدأ من الأخبار يحدث غير ذي أهمية كبير، وانتهاء بالشد النظريات أو القوانين العلمية تركيبا وتمثيلا، يكتبني المرسل في مثل هذا النوع من الرسائل، بأن يصل المعلومة إلى المستقبل فيفهمها، ويكون الفهم هو المحطة النهائية لها، ويهدف النوع الآخر إلى إقناع المتلقي بضموم الرسالة، ولذلك فإن رسالة هذا شأنها تتجاوز الفهم إلى أن تكون محل اقتناع لدى المستقبل، وقد يترتب على الاقتناع أن يعتقد المستقبل بصديق الرسالة، لا بمجرد صحتها، وأن يجعل احتمال توجيهها لأفعاله أمرا واردا، إما بفعل الحدث، وإما بالكف عنه وتركه.

إذا عرفنا هذا تبين لنا أن ما ذهب إليه حازم القرطاجني (ت: ٦٨٩هـ) في تعريف الإقناع أنه «جعل القلوب على فعل شيء، أو اعتقاده، أو التحلي من فعله واعتقاده»^١ بحاجة إلى مراجعة، فالإقناع ليس هو جعل إنسان على فعل أي شيء أو اعتقاده، أو التحلي من فعله أو اعتقاده، وإنما هو تبصير الطرف الآخر، بالرأي الذي نوصله إليه، ويتم الإقناع بمجرد اعتقاد الطرف الآخر بصحة الرأي أو الفكرة، حتى إن لم يترجم عمله إلى سلوك يترتب على اقتناعه بالضرورة.

والإقناع هو أحد طرفي العلاقة، بين رسالة هادفة إلى توجيه الفكر أو الاعتقاد، وطرفها الآخر وهو الاقتناع، وهذان الطرفان متلازمان وجودا وعدما، فلا وجود للاقتناع دون وجود

ثالثية المعايير الخطابية

الإقناع. أما إذا لم يتقبل المستقبل بمضمون الرسالة، فلا يصح أن نصف عمل الباحث أو المرسل بأنه إقناع، حتى لو كان رأيه صحيحاً، وعليه لا إقناع من غير إقناع، ولا يسمى الفعل مقنعاً إذا لم يؤد إلى حدوث إقناع. وهذا هو الذي جعلنا نصف هذين الأمرين بأنهما متلازمان وجوداً وعلماً. قد يقال: إن ثمة عوامل كثيرة تدخل في إقناع الإنسان بمضمون الرسالة التي يستقبلها، وقد تكون هذه العوامل غير موضوعية، هنا ينبغي لنا أن نفرق بين الإقناع والإقناع باعتبارهما لواصلين، وبين كون الرسالة هي ذاتها أداة اتصال فقط. فقد يكون في الخطاب من العوامل الموضوعية ما يجعله مؤهلاً لإقناع المستقبل، دون أن يحدث ذلك، وقد لا يكون فيه من العوامل الموضوعية، والسمات العقلانية ما يؤهله لإقناع المستقبل. ولكن ذلك يحدث، ولا يعدم مثل هذا المستقبل أن يتنزع بالحجج والبراهين التي تسوغ له إقناعه أو عدمه.

يتأثر الخطاب اللغوي، إيجاباً أو سلباً، بإقناع صاحبه بمضمون الرسالة التي يتلقاها، فإذا أن يصدقها، وإذا أن يردّها، وإذا أن يقف منها موقفاً محايداً. وخطابه لا بد أن يتأثر بهذه المواقف، فإذا صدّقها فهذا لا يعني بالضرورة أن سلوكه سيصبح صورة عملية لما عليه مضمون الرسالة، ولكن خطابه سيكون صورة تصديقية لمضمون ما تلقاه منها، ولنضرب لذلك مثلاً: عبارات التحذير التي تضعها شركات البضائع، هي قلب المحاذير، ومنها العبارة الآتية: «تحذير: الدخان يضر بصحتك»، والعبارة الآتية: «تحذير: الدخان سبب من أسباب السرطان»، لتضعك بالإقناع عنه. إن أكثر الدخاني يقرأون عبارات كهذه، ولا يملك قنطري في أنهم يصدقونها. بدليل أنك إذا سألت أحد الدخاني: من أضرار التدخين أفقر لك بها، ولكن تصديقه لم يمنعه من مخالفتها.

إن الاختلاف بين تصديق الرسالة اللغوية، والالتزام بمضمونها في السلوك العملي، هو الذي يجعل البرء وهين التناقض بين القول والعمل، وهو تناقض ذو آثار سلبية اجتماعية، وأخلاقية، وثقافية، وفكرية، ومن أجل سد الفجوة بين الخطاب ومخاطبته السلوكية، أنشأ المجتمع قواعد وضوابط ومفاهيم يلتزم بها أبناء المجتمع، تظهر هذه الضوابط في القيم الأخلاقية، والقانون، والتربية، والعهد والمواثيق، وفيهم أخرى فردية يبلّغها المجتمع في أبنائه، كالشفقة، والرحمة، ومساعدة الآخرين، واحترام أوليهم، واحترام حقوقهم، وفي هذه الضوابط التزام من نوع ما، وهو التزام لا يخلو من إقناع، ذلك أن لكل واحد من أفراد المجتمع، مصلحة في مفاهيم هذه الضوابط أو بعضها، ولذلك تجد الإنسان إذا خرج عنها أو عن بعضها، دخل في دائرة التخرج الاجتماعي أو النفسي، وهي دائرة لها قوة المحاسبة والسائلة، كما أن لها قوة الضبط التي تظهر في سلوك الأفراد. وأثر هذا كبير حتى في اللغة، ولذلك تجد أكثر أفراد الناس، في كل مجتمع، لا يجترعون من الألفاظ ما فيه لهلكة يسيء، فإذا خرج بعضهم عن ضوابطه شرب في القول وغرب.

ينبغي أن نفرق بين إفتاح يقوم على ضوابط أخلاقية، وآخر يعمل على ما يسمى «غسل الخ»، والفئة هي الحاليين أدرك من أدوات هذا الإفتاح. فمن صور الإفتاح المبني على الضوابط الأخلاقية، ما تزود به مراكز التوجيه ومؤسساته في المجتمع، من برامج للعاطلين عن العمل، لمزاولة العمل التي توصف بأنها من المهن الدنيا، وإفتتاح فئات من المجتمع بالعمل فيها. ينقذهم وينقذ المجتمع كله، من وجهه خطير من وجوه البطالة.

وأما الإفتاح الذي يبنى على «غسل الخ»، فيطلب أن يقوم على مجموعة من الأفكار المتطرفة، وأوضح مثال لذلك ما تشهده بعض الجهات من تهم ملفقة، ضد الإسلام والمسلمين. ويتبع هؤلاء أساليب في ترويح أكاذيبهم ومنها:

- 1- الإفتاح: وقد عرّفه بعضهم بأنه «طرح الفكرة سراة وسراة، وهي أشكال جديدة ومتناسبات وظروف مختلفة، لكي يصل إلى الغرض المطلوب»^{١٢}.
- 2- التابعة من أجل ترميخ الفكرة وتسميتها في عقول المخاطبين.
- 3- الألاحقة لتجديد الفكرة وإكسابها مزيدا من الحيوية^{١٣}.

قد يؤدي اجتماع هذه الأمور الثلاثة إلى إفتتاح لقائن بالرسالة في نهاية الأمر، حتى إن كانوا غير مقتنعين أو غير مصدقين لها أصلا، وهذا يدل على أن الإفتاح لم يحدث بعضهم الرسالة لأنها صادقة بالضرورة، ولكنه حدث بسبب البهذهنية، تجعل المستقبل ينتهي إلى نتيجة مؤداها، أنه لولا الإفتاح ما كان يحتاج الرسالة أصلا على أن يفتحها هذا الجهد القواصل من الإفتاح والفتحية والملاحقة، فإذا أضفنا إلى ذلك أن هذا الجهد يصل إلى فئات مختلفة بعضها لا يحاكم المعلومة، ولا يبحث عن صدقها وصدقها، كان من الطبيعي أن نتصور حلول هذه المعلومة محل التصديق عند هؤلاء، ونزيد على ذلك أن الإفتاح في بث الرسالة يجعلها لا تلمس من الذهن بسهولة، في حين أن المعلومة التي تناقضها، وليس لها سند من التابعة والإفتاح، قابلة للتسيان بسهولة، ونسبائها هذا هو الذي يجعل المعلومة الأخرى، ذات حظ أعظم في الديمومة والاستمرار.

ولما كان الإفتاح هدفا أساسيا من أهداف التواصل الفكري والحضاري، كان من الضروري العمل على توفير أسبابه الموضوعية. وهذا يعني أنه لا بد أن نطلق من القواعد المشتركة، لتحقيق هذا التواصل، بقدر متوازن، يحفظ للأخر هويته الفكرية والحضارية، ويحفظ للإنسانية طابعها الحضاري المشترك، وحين تعجز الأطراف المختلفة أو بعضها، عن تحقيق هذا التوازن، ينشبت كل طرف منها بما يريعه عن الآخر، وهذا يفسر لنا كيف أن الحضارة الأوروبية المعاصرة، عندما تشبث أطرافها بالبعد الذاتي وأطراف الآخر وبذد، أدخلوا العالم في حروب كونيتشين مدمرتين، ولكنهم عندما جعلوا التوازن هدفا لهم، عملوا على توحيد القارة الأوروبية، على نحو لم يسبق له مثيل في التاريخ، وبقدر متوازن، يحفظ

نظرة العلماء الفلاسفة

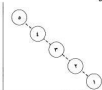
لقد كانت خصوصيتها، ويحفظ للأخر خصوصيته، وصار الخطاب الأوروبي المعاصر معبرا عن هذا التوازن في الأعم الأغلب.

لكن هذا التواصل الفكري لم يحدث بين الغرب والشرق العربي، إما لعجز العرب والمسلمين عن توصيل رسائلهم على نحو صحيح، وإما لأن بعض الأنظمة الغربية تستفيد - بحسب طئها - من هذه القطيعة. وفي ظل هذه القطيعة أيضا، كثبتت مثلث الألاف من الدراسات والكتب والبحوث التي تظمن الإسلام والمسلمين والعضارة الإسلامية. وأنشئت المراكز والمعاهد التي تتولى إصدار هذه البحوث والدراسات. وهذه المراكز تزود الإدارات السياسية، ومراكز صنع القرار فيها بتوجيهاتها ونتائج دراساتها.

الرأي العام صورة من صور اقتناع الجماعة بشكوة معينة، أو توجه محدد، فإذا قيل إن الرأي العام، في أوروبا مثلا، هو ضد سيطرة القطب الواحد على السياسة الدولية، فمعنى ذلك أن الأغلبية في أوروبا، مقتنعة بهذا الرأي. ولا يمكن أن يكون الرأي العام عاما ما لم يعبر عنه أصحابه، بوسائل التعبير المختلفة. وتستطيع مراكز الدراسات الاستراتيجية تحديد نسبه بالقياس إلى الآراء الأخرى.

وملخص ما نريد أن نصل إليه في هذه المسألة، أن بعض الناس يعملون على بث الرسالة بأي طريقة كانت لإقناع الناس بها، وهم من أجل ذلك، يسوغون لأنفسهم كل وسائل الترغيب والترهيب، كما يسوغون أي نوع من التزييف وأجنى صور الكذب. الكفة باعتبارها آلة تصيير الفكر، قادرة على أن تضطلي الأحياء بين وجود المرملة، ووجود المستقبل، والأحياء هذه فراغات قائمة على طول المسافة التي تفصل بين الوجودين المذكورين، ويمقدار ما يستطيع المرسل أن يفلا من هذه الأحياء، يكون قادرا حقا على أن يقطع قدرا أكبر، من المسافة التي يفصل المستقبل على طرفها الآخر، وذلك على نحو ما هو موضح في الشكل (5)؛ فالحيوز ذو الرقم (1) في الشكل، يمثل أحد الأحياء التي إذا تضطيت أمكن الوصول إلى اقتناع المستقبل.

المستقبل



المرسل

(الشكل 5)

ليكن هذا الحيز عملاً لضرورة الرسالة، فمن اليدعي أن أمراً ليس له ضرورة، في نظريته، لن تكون له قيمة تقتلح بها، ولذلك نغير عن اقتناعنا بالفاظ كثيرة، فنقول: هذا موضوع مهم، وهو أساسي، أو مركزي، ومن المهم أن نعلم، ومن الأهمية بمكان، وهذا أهم من ذلك، وهو أهم للمهمات، إلى آخر ذلك من العبارات، ونغير عن عدم اقتناعنا بالفاظ كثيرة فنقول: هذا موضوع غير مهم، أو هو ثانوي، أو هامشي، أو ليس له ضرورة تدعو إليه.

ويصل الحيز ذو الرقم 4 صلة الرسالة بواقع المستقبل؛ فكلمة كانت أقرب إلى واقع، كانت أقرب إلى عقله ووجدانه، وكلمة كانت بعيدة عن واقع، كانت في منأى عن اقتناعه بها، ونعبر عن ذلك بالفاظ وتعابير شتى؛ فنقول: هذا أمر واقعي وذلك أمر خيالي، وهذا له صلة بالواقع وذلك لا صلة له بالواقع، وهذا تخريف وذلك فيه قدر من الصواب، وذلك فيه من التهويم ما فيه، وذلك مسألة لا تصلح للحياة، إلى آخر ذلك من التعابير.

ويصل الحيز ذو الرقم 3 دقة التعبير عن المضمون، وهو أمر ينبئ عن حاجة كل إنسان، في أن تكون الرسالة التي يستقبلها ذات معنى، ولن تكون كذلك حتى تكون دقيقة في التعبير عن هذا المعنى، ونعبر عن ذلك بالفاظ وتعابير شتى؛ فنقول: هذا دقيق، وهذا غير دقيق، وذلك يحتاج إلى مراجعة، ويحتاج إلى معارضة نظر، وهذه أمور محتلفة، أو متداخل بعضها مع بعض، إلى غير ذلك من التعابير.

ويصل الحيز ذو الرقم 2 ضرورة ما هو الرسالة التي يستقبلها من المتلقي، وتعبراتها التي تؤدي هذا ولعل عليه، أكثر من أن نحصر، ونحصر، فيقال هذا متناقض، وذلك أمر ينقصه كذا وكذا، وغير ذلك مما هو من باب.

ويصل الحيز ذو الرقم 1 أن تكون الرسالة ذات نفع للمستقبل، باعتبار الفرد، أو باعتبار الجماعة، ونعبر عن ذلك بالفاظ شتى، فنقول هذا مفيد وذلك غير مفيد، وهذا نافع وذلك غير نافع بل ضار، وقد تكون هناك أحياء أخرى وإن لم تظهر في الشكل، وذلك كان تكون الرسالة صميغة؛ فإنها بمقدار ما يكون فيها من عمق التفكير وبعد النظر، تكون أقرب إلى المستقبل، ونعبر عن هذا الحيز بتعابير شتى؛ فنقول: هذا عميق، وذلك سطحي، وهذا تفكير ساذج، وذلك متزن.

ليس ثمة شك في أن الحيز الواحد من الأجزاء السابقة، قد يستلزم وحده بافتتاح المستقبل، وذلك كان تقتضيه بأن رسالة ما غير متناقضة، ولكنها ليست ضرورية، ولا هي ذات قيمة أو فائدة، كما أنها ساذجة سطحية. فافتتاح المستقبل يكون الرسالة غير متناقضة، مع ما فيها من السلبات، لا يجعل لها قوة تدخل بها إلى عقل المستقبل، وأحسن ما يستلزم به المرسل رسالة ما، مرتكز بقدرته على ملء أكبر عدد ممكن من الأجزاء الواقعة على المسافة الفاصلة بين المرسل والمستقبل.

ظاهرة العاطفة التواصلية

وليس ملزمه الأحياز أمرا ميسورا دائما، ذلك أن الواحد منا قد تكون له مواقف مسبقة، هي حسيلة وعيه الأيديولوجي، أو منظومة خبراته، أو تراكبات تجاربه، أو نتائج مصالحه ومنافعه، فإذا جاء الخطاب متواءما مع هذا كله أو بعضه، كان من الميسور أن تملأ هذه الأحياز بالمدلولات التي تولف عنها أو بعدا لمواقفه.

افتتاح الواحد منا ليس ردة فعل مباشرة للرسالة التي تستقبلها بالضرورة، فإن أكثر ما يتوارد على حيلة المرء، يجعل اشتغاله بالخطاب الذي كان قد تبناه من قبل أمرا واردا، ويتخذ الافتتاح في هذه الحال صورتين.

أولاهما، تعزيز إيجابي مباشر أو غير مباشر لمواقفه وأفكاره، أي أن الصورة الخارجية قد أصبحت موافقة للصورة الداخلية بل مؤيدة لها، ومثل هذا التعزيز والتأييد، يجعل الإنسان راضيا عن خطابه، والمواقف التي يتبناها ذلك الخطاب.

ثانيتهما، نقض سلبي مباشر أو غير مباشر، للمواقف التي تناقض ذلك الخطاب، أي أن صورة الخارج قد عززت سلبيها، بما يثير حفيظة المرء ضدها، وأظهر مثال لهذه المسألة ما يسمونه أحيانا أو أكثرنا من صور التفتت والتشرد في الواقع العربي، إن ما ينجم عن هذا الواقع يؤكد صورا مأساوية، تجعل كل واحد منا يزداد رفضا له وينفروا منه.

يحدث أحيانا كثيرة أن المرسل لا يكون حريصا على إقناع المستقبل برسالته، فقد حرصه على إلزام المستقبل بمسؤولها، وهي الطريقة استعمالية في البحث والإرسال، وتعتمد هذه الطريقة أكثر ما تعتمد على كون التلقي غير قادر على أن يواجه الطرف الآخر، أو أنه يرى نفسه غير قادر على ذلك، أو أنه لا يريد أن يواجهه أصلا، وفي مثل هذه الحال، يستمرئ القوي قوته، والضعيف ضعفه، وتكون لغة هذا صورة لقوته ولغة ذاك صورة لضعفه.

2 - الغموض والتواصل

الغموض سمة من سمات بك اللغوي ما، باعتبار جهة المستقبل لا المرسل، وسمي الغموض بهذا الاسم لأنه خلاف الوضوح، وإذا أضفنا إلى ذلك، أن المكان الذي ينخفض انخفاضاً شديداً، حتى

لا يرى ما فيه، يسمى غامضاً، عرفنا أن المصطلح أبعاداً دلالية كثيرة، فكما أن المكان المنخفض غامض ما فيه حتى لا يرى بوضوح، كذلك الغامض من الكلام، غيب المعنى، حتى وإن كانت العلاقة بين بديك حسية، هي سماع كلام منطوق أو قراءة ما هو مكتوب، وكما أن قراره الوادي بعيدة عن الواقف على سطحه، كذلك المعنى البعيد، فإنه بعيد عن القارئ غير المتمرس بفهم الغامض من الكلام.

يتشأ الغموض عندما ينتقل المعنى، من دائرة الحس إلى دائرة الحس، فلا يفهم إلا بالحدس، ويبرهن ذلك أن الكلمات والجملة لها معان تعرف من مخزون اللغة في المعجم والمعرف

والنحو والاستعمال. وهذا الأخير - الاستعمال - يتضمن السياق والمقام، والأصل في معرفة الدلالات هو في الاعتماد المباشر على هذا الحيزون. فقد نعتش في معرفة لفظة عربية، فنرجع إلى المعجم فتقع على معناها، وننتهي المشكلة. وقد نفع على لفظة عربية، فنرجع إلى المعجم فتقع على معناها، وننتهي المشكلة كذلك. وقد نفع على لفظة شائعة على الألسنة، لكن لها استعمالاً لم نألفه ولم نعرفه، ونرجع إلى المعجم فنعتش على المعنى الذي يختص به هذا السياق، وننتهي المشكلة أيضاً. وخير مثال لذلك الفعل (كذب): فلما من أحد من أبناء العربية إلا ويعرف المعنى الشائع لهذا الفعل. ولكن ثمة استعمالاً آخر، يرد فيه هذا الفعل للدلالة على الاستهزاء والحض على فعل شيء ما. يقع هذا الاستهزاء في صورة الإخبار أحياناً، وفي صورة الإغراء أحياناً أخرى. تقول لمن يوشك أن يدركه الوقت: «كذب عليك الوقت»، يرفع (الوقت)، فيكون المعنى: فرض الوقت عليك نفسه، وقد تنصب كلمة (الوقت)، فيكون الإغراء هو المعنى المتصور هناك، قلت: أدرك الوقت. قال ابن منظور (ت ٧٢٧هـ) عن الفعل (كذب)، في مثل هذا الاستعمال: إنه جامد غير منصروف، فلا يكون له مضارع، ولا مصدر، ولا اسم مفعول، وله تعليل دقيق^(١). تقع المعاني التي هذا شأنها في دائرة الحس، تتداولها من غير إشكال ولا كبير عناء. وبذلك لا يقع شيء منها في دائرة الفموض. فإذا انتقل النص من دائرة المعطيات اللغوية والمقامية، وهي دائرة الحس، إلى دائرة الحدس، ثم جئت نستخرج معاني هذا النص بالقائمين القوية، استخلصت معاني هذه المعاني وأصبحت غامضة، تنتظر في قول أدونيس:

<http://ArchiveBeta.Sakhra.com>

قيدت سطحي بالرياح، وفوقيت أمري إلى الفوج

أفتح يديك أبهى المعنى وانظر

ما أظرفهما!

وما أحن هذا الفراغ!

التفسير اللغوي لهذه السطور لا يجدي نفعا في فهم دلالاتها، فهي بهذا الاعتبار غامضة مستعصية على الفهم؛ إذ كيف تكون بدء المعنى هارغتين هارغا حنوناً؟ وهل هناك فراغ حنون وآخر غير حنون؟ وما الصلة بين هذا وبين عبارتي السطر الأول؟ ولكننا إذا قرأنا هذه السطور بعين الحدس، كان المعنى واضحاً، وزال الفموض عنه، فالراوي (المحدث) يقيد مصوره بالرياح الهوج، ويستسلم للأصاوج العاتية، رجل كهذا لن يكون فعله أي معنى إيجابي، إنه الفعل الذي يشبه الفراغ الخالي من كل معنى: وهو الفراغ الذي لا يكلف صاحبه شيئاً، إلى درجة يبدو معها وكأنه يحنو عليه. هذا هو المعنى الحدسي الذي تضمنه هذه السطور.

إذا عرفنا ذلك، تبين لنا أن العبارات السابقة، ليست خالية من المعنى، وأن ما ذهب إليه الدكتور القمود غير صحيح حين قال: وهو يعلق على كلمات أدونيس التي تكررها أصلاً:

لغة المصطلحات اللغوية

«فالمعنى عند ادونيس، فارغ من المعنى، كان اللامعنى هو المعنى، وهو الأساس، وهو اللغما العنوني»^١.

ينبغي أن نفرق بين الغموض وتعبد الدلالة، وعدم التفريل بين هذين المصطلحين، أوقع كثيرا من الباحثين في سوء فهم الغامض من الكلام، والخلط بينه وبين متعدد الدلالة، والذي أوقعهم في ذلك أنهم يترجمون المصطلح الإنجليزي «ambiguity» بـ «غامض»، في مورد دلالته على «متعدد الدلالة». فالمصطلح الإنجليزي يحمل هذين المعنيين؛ أي أنه يدل في الإنجليزية على ما كان متعدد الدلالة، وما كان غامضا، وأظهر مثال يتكرر فيه هذا الخطأ الترتيب على خلط المفاهيم، أنهم حينما تكلموا عن المصطلح الإنجليزي نفسه عند تشومسكي، ترجموه على النحو الذي وضحت من الخطأ والخلط، مع أن تشومسكي حينما أورد المصطلح الإنجليزي، فإنما كان يعني به تعدد الدلالة ليس غير، وقد وضع تشومسكي ذلك حين أورد العبارة الآتية: I have a stolen book. عندي كتاب مسروق، فقال: إن هذا التركيب يحمل ثلاثة معان هي: ١- عندي كتاب سرقته أحد الأشخاص، ٢- عندي كتاب مسروق من أحد الأشخاص، ٣- عندي كتاب ماله مسروقة، من الواضح أن العبارة التي أوردها تشومسكي ذات معان متعددة، وليس فيها شيء من الغموض، بالمعنى المعروف الذي يظن أولئك الباحثون أنهم قد وقفوا عليه.

وقد ذهب رادفورد Radford إلى أن تعدد الدلالة «ambiguity» قد يكون ذا وجه معجمي، عندما يكون للكلمة الواحدة معان متعددة، وقد يكون ذا وجه نحلي، كما هي الجملة الآتية: very old men and women. لا يمكن أن يكون الوصف منصوبا على الرجال والنساء معاً، باعتبار اشتراكهما بعرف العطف، ويمكن أن يتمصرف الوصف إلى الرجال فقط وتكون أداء العطف and لاستئناف الكلام^٢. وسواء أكان هذا أم ذلك، فالعنيان قريبان واضعان، وليس فيهما غموض، وعليه، فإن تعدد الدلالة هنا، لم يؤد إلى غموض، فظل المصطلحان على نقال وتباين.

ينظر بعض الكتاب العرب إلى كسباص إسماعيلسون Hameesoun المعنون بـ: Seven Types of Ambiguity. كأنه فتح مبع في فن الغموض، وقد ترجم صبري محمد عبد النبي هذا الكتاب إلى العربية، وترجم عنوانه على النحو الآتي: سبعة أنماط من الغموض. وقد فضل ماهر شفيق فريد الذي راجع الترجمة وقدم لها العنوان الآتي: سبعة أنماط من الإبهام، ولنا هنا وقفان أولاهما، أن خمسة أنماط من التي ذكرها المؤلف في هذا الكتاب ليس لها علاقة بالغموض، وإنما هي مما يتعد فيه اللفظ ويتعدد المعنى، وهي نقال في العربية لفاهيم الخمسة الآتية: المجاز، والاستعارة، والكناية، والتورية، والأضداد، ولا يصلح أن يقال في العربية عن جملة فيها مجاز أو استعارة، أو كناية، أو تورية، أو تضاد إنها من غامض القول، إلا إذا كانت الجملة غامضة في الدلالة على معناها، لعدم شيوخ الارتباط بين أنماط الجملة ذات السمات الحسي، ومعناها المراد الذي لا تؤديه اللغة مباشرة.

وثانيتهما: إن العنوان الذي اقترحه ماهر شفيق فريد وهو: سبعة أنماط من الإيهام، لا يقل شغلا عن العنوان الآخر، وهو: سبعة أنماط من الضموض لأن الجواز والاستعارة والكتابة والتورية ليست موضوعات للإيهام: إلا إذا كان الكلام مبهما، لا يبين فيه صاحبه عن مرادها إما لجزءه من ذلك، وإما لأنه استمر إيهام الكلام، حتى تصبح العلاقة بينه وبين معناه مضطربة مختلفة، كالتي هي قول الشاعر:

ومما مثلته في الناس إلا مثلنا

أبو أمية البهري هي يقتضيه

ومعنى هذا البيت هو: وما يقاربه حي مثله في الناس مملوكا إلا أبو أبي أمية، وقد وصف الدكتور عز الدين اسماعيل طريقة فهم هذا البيت فقال: « وفهم هذا البيت يتطلب منا حل مشكلة هذا التركيب القوي لا أكثر ولا أقل، فبمجرد أن نحدد عناصر الضمور في هذا البيت تكون المشكلة قد حلت، ويكون المعنى قد التضح تماما^{١٢} ».

٥ - التأويل والتواصل

التأويل مصدر الفعل **أَوَّلَ**، إذا أرجع الشيء إلى ما كان عليه، **فالتأويل - على هذا - إرجاع النص أو الرسالة اللغوية، إلى دائرة الفهم، وقد عرّفه ابن فارس بأنه: لم يكن المستقبل قد وقف عليها، عند استقبال الرسالة، أو عند النظر إليها، وهذا هو الطريق الأساسي بين التفسير والتأويل، فالشعر إظهار دلالات النص، بما تقتضيه أنماطها، دون وجود عوامل تخفيها عن المفسر، فهو بذلك يظهر المعنى المباشر *denotation*، في حين أن التأويل إنما هو إظهار للإيهامات *connotations* التي يضمنها النص أو الرسالة.**

والتأويل والتفسير عاملان أساسيان في العام عملية التواصل اللغوي، وإن كان لكل واحد منهما وظيفة في ذلك، ويتميز أن تصل الرسالة صحيحة إلى المستقبل، إذا كانت نحتاج إلى تفسير، ويتميز وصولها مفهومة إذا كانت الضرورة تدعو إلى تأويل، حقا قد تفسر الرسالة أو تؤول خطأ، ولكن ذلك لا يعني أنها لم تكن بحاجة إلى تفسير أو تأويل، فحاجتها إلى أحدهما هي حاجة المستقبل إلى الفهم، والخطأ أو الصواب فيهما، نتيجة لسوء الوسيط الذي هو المفسر أو المؤول، وقد يكون المتلقي نفسه مفسرا أو مؤولا، وساعتئذ تقاطع حاجته مع قدرته، حاجته باعتباره مستقبلا، وقدرته باعتباره مفسرا أو مؤولا.

فلما، إن اللغة ما كانت إلا من أجل إحداث التواصل، بين أفراد المجتمع، وحين تكون الرسالة اللغوية واضحة، يستطيع المستقبل أن يتلقاها بسهولة ويسر، وليس مطلوباً من المرسل أن تكون بيديه دائما مفاتيح الوصول إلى كل مستقبل، بغض النظر عن المواقف المختلفة، والموضوعات المتباينة، وليس مطلوباً من الرسالة كذلك، أن تكون واضحة بالتفسير

البنية المعنوية التواصلية

الذي يتناسب ووضوحها كل مستقبل. ولما كان للمستقبل قدرات عقلية يستطيع، إذا استعملها، أن يثقف على حقائق الموضوعات المختلفة، فمن ضرورات احترامنا لعقله، أن نجعل له خصوصية في تناول الرسالة اللغوية وهماهما - على أن تكون هذه الخصوصية ضمن الإطار الذي لا يمتل معنوية الفهم العام لتلك الرسالة، وإذا أضفنا إلى ذلك أن القدرات العقلية للأفراد على تباين كبير، أدركنا أهمية التأويل باعتباره ثمرة تلك القدرات ومحصلة لها.

لا يقع التأويل إلا عندما نثقف على موضوع، له بالرسالة علاقة خلفية، فإذا حدث ذلك، وأرجعنا الرسالة أو الجزء المستورة غوامضه، إلى ذلك الموضوع، وقع التأويل - يسمى إرجاع الرسالة أو بعضها إلى موضوع له بها علاقة خلفية - «الإحالة» - هذا هو الذي يحدث عندما يؤول المستقبل رسالة لغوية، لكن عدة عوامل تتحكم في ذلك أهمها:

1- الاسترجاع (recall) من المؤسف أن ثمة باحثين كثيرين، في الشرق والغرب، يخلطون بين التذكر والاسترجاع، ويظنون أنهما شيء واحد. التذكر عملية أولية لا تميز عالما عن جاهل - إنها عمل الذاكرة مستمرا ما دام لدى الإنسان ذاكرة - أما الاسترجاع فهو استحضار بعض ما اختزنته الذاكرة، معا له صلة بموضوع الرسالة.

بل يمكن إحالة هذا الموضوع إليه، إنها عملية مركبة من استحضار مضامين معينة، واحتراس وجود علاقة بينها وبين موضوع الرسالة. ثم تخصص هذه العلاقة، لتبصرها على نحو يظهر للمسترجع كافيها، والكفاية هنا نسبية) فبما تكون كفاية أولية، وقد تكون ذات أبعاد نظرية أو عملية، تتخطى اقتناعه الذاتي الذي قد لا يستطيع أن يتجاوز به نفسه، إلى اقتناعه الموضوعي الذي يستطيع به أن ينال ثقة كل منائل بإجابة محددة.

2- الاستبصار (insight) على الرغم مما قد يبدو أن الاستبصار عملية ذاتية محضة، فإن البعد الاجتماعي لهذه العملية غير منكور، وقبل أن نبين البعد الاجتماعي في هذه العملية، ينبغي لنا أن نثقف على الفرق بينها وبين التبصر، فهي التبصر يملك التفكير في الفضائات التي يسمح بها النص نفسه، أو الرسالة اللغوية باعتبارها نتاجا عقليا محضا. وفي التبصر أيضا ندرك الأبعاد اللغوية للرسالة، على مستوى الصوت، والصرف، والمعجم، والنحو، هذا هو التبصر، وهو الدرجة الأساسية التي يعتمد عليها من يفهم هذه الرسالة. أما الاستبصار فهو تجاوز اللغة باعتبارها نشاطا عقليا، إلى اللغة باعتبارها نشاطا اجتماعيا تواصليا، أي أن الفرد الذي يمارس الاستبصار يخرج من إطار اللغة، باعتبارها تفكيراً فردياً، إلى اللغة باعتبارها تفكيراً اجتماعياً، وبغير التفكير الاجتماعي في اللغة، لا يحدث تواصل، نعم، قد يحدث إرسال دون أن تكون له استجابة ذات قيمة عند المستقبل.

2- **الحديث Induction**: جاء في الموسوعة الفلسفية أن أظهر تعريف للحديث هو أنه إدراك مباشر لموضوعات دلالية، أو معرفية، أو أمور خاصة ⁽¹⁾ والصحيح أنه حين تبين هذه المعرفة على نظر في مقدمات واضحة معلوم بها، فإن هذه المعرفة لا تسمى حديثاً، وإنما يقع الحديث عندما يصبح لدى المرء رياضة ذهنية، يستطيع بها أن يتوصل إلى النتيجة نفسها التي تؤدي إليها المقدمات، دون النظر فيها أو استخدامها، وهذا لا يعني إنكار أهمية المقدمات هذه، وإنما يعني شيئاً واحداً، هو أن كثرة ترويض الذهن باستخدام المقدمات، يوصل صاحبه إلى مرحلة، يستطيع الوصول بها إلى النتيجة مباشرة.

فالحدث - على هذا - خبرة ذهنية، وإنما يتأثر توهم القموض في الوصول إلى النتيجة، لكون الأسباب التي أوصلت إليها ليست ماثلة للعيان، ولا كان الربط بين بعض التفسيرات التفسيرية، مثلما في أذهان المتأخرين الآخرين، وإنما يحدث بها من كان لديه حظ وأثر من الذكاء، ومن أجل ذلك كان الحديث نافذة من نوافذ الذكاء، كما أنه طريق إليه.

ولعل السؤال المثير الآن: هل يحدث بالصواب فقط؟، أقدر على تعريفها ببعض سمات الحديث الذي يمكن أن يكون خطأ، وتحميل الصواب أو الخطأ نتيجة عملية من نتائج كونه حكماً، ولذلك لا ينبغي أن ينظر أحداً إلى حكم الحديث بأنه صواب دائماً، أو أنه خطأ دائماً، والذين يقدرون على استنباط وتبسيط حكم حديثي، يقع قايرون على أن يعرفوا صحة الحديث أو خطئه.

قد يكون حكم الحديث منوطاً ببعض أو عارض، أو مستقبل، فإظهار صور الحديث المنوط حكمه بالماضي، أن يكون المرء قادراً على تأويل رسالة وقعت في ما انقضى من الزمن، بل إن المؤول قد يحدث بوقوع الحوادث المذكورة في الرسالة نفسها قبل أن يقرأها أو يسمعها، ومن الحديث المنوط حكمه بالحاضر أن يعرف المرء ما يفكر فيه صاحبه، بناء على مقدمات معينة، ومن الحديث المنوط حكمه بالمستقبل، أن نتوقع حدوث استجابة معينة للرسالة نبهنا إلى الآخرين، وكما كانت الرسالة أقدر على مباغنة الحس بالمستقبل، كانت أقرب إلى الحديث الذي يستشرف الأحداث قبل وقوعها، ويرى النتائج قبل أن تحدث.

يتحكم في العوامل السابقة، (الاسترجاع والاستنباط والحديث)، عوامل اجتماعية، في مضمونها، وجود نسج مشترك، بين المرسل والمستقبل، ويمكن أن يطلق على هذا النسج سياق الاعتقادات المتبادلة، فالت باعتبار مؤول النص أو الرسالة اللغوية، توحد من النسج الذي يجمع بين خطوط تفكيرك، وخطوط تفكير المرسل، وحتى عندما لا يكون هذا الاعتقاد متبادلاً بينك وبينه بالضرورة، فالت تؤدي هذه الوظيفة وأنت تؤول الرسالة، ذلك أنك تقوم مقام المرسل في بيان ما تحمله رسالته من مضامين، وفي هذه الحال يكون التسليم الذي يجمع بينكما نموذجاً معرفياً أكثر من كونه اعتقادياً، على أن المعرفة نفسها تلتقي مع الاعتقاد في

ثانية العنصر الجاهلية

جوانب، وتختلف معه في جوانب أخرى، ولذلك كان من السهل في نظري، أن تكون المعرفة ضرباً من الاعتقاد، فيما تقتضي معه فيه، أما كون الاعتقاد معرفةً فذلك ليس موضوع نقاش، فهو صحيح؛ لأن الإنسان يعتقد بالفكر هي جزء من المعرفة، بغض النظر عن كونها صحيحة، أو غير صحيحة.

التأويل في حقيقته، إعادة إنتاج للرسالة، لن يكون لهذا الناتج الجديد (التأويل) ما يجعله عدلاً مكافئاً للرسالة في قيمتها الاجتماعية، بل إن قيمة التأويل تنأى أصلاً عن كونه تأويلاً لهذه الرسالة أولاً، ومن كونه نتاجاً لقدرات عقلية مميزة ثانياً، ومن كونه قد جعل الرسالة محلاً للتواصل ثالثاً، ومن كونه قد عبر عن صلة الرسالة بالمجتمع وأصبح حاجة الناس إليها وأبعداً، ومن كون التأويل نفسه رؤية عصرية متجددة للرسالة طامعاً، وأقرب المسألة بقراءة بعض العلماء والنقاد المعاصرين للشعر الجاهلي، فقد تأول بعضهم وحدة القصيدة الجاهلية، ببعض ما وقف عليه علم النفس الحديث، فقد أسقط هؤلاء مفاهيم علمية على النص الجاهلي، فلوّروا فيه وحدة القصيدة، وكانهم بذلك يجعلون القصيدة الجاهلية مرآة النفسية الشاعر المأخوذة بعوامل متلاحقة، يفشي بعضها في بعض، وفي ضوء هذا التصور، أمكن تطويع لغة القصيدة الجاهلية، لاستقراء تأويلي يجد فيها وحدة عضوية.

ذهب بعض الباحثين إلى أن العمل الأدبي - باعتباره رسالة ذات هدف تواصلية وإق - له وجهان، أحدهما فني، وهو الوجه الذي يهتم بالآداب الفنية بصفة هذا، والآخر جمالي، وهو الوجه الذي يتصل بعملية التقني ذاتها، أكثر من اتصاله بالعمل الأدبي^(٣١)، إذاً الخطأ بهذا الفهم الذي يقوم على ثنائية النظر إلى العمل الأدبي، كان من السهل أن نتصور أن عملية التأويل هي للتقني الذي يحدث بين الوجهين: الفني الإبداعي، والجمالي الانطباعي، فبالقدر الذي يكون في العمل الفني جوانب إبداعية مستقلة فيه، يكون التأويل أظفر على الإبانة عن هذه الجوانب، ويكون تأويله لها بمقدار ما استوعب منها حسه وذوقه، وهذا يعني - في التحليل الأخير - أن الذوق ينصف الفكر في فهم الرسالة الأدبية وتأويلها.

للتأويل منزلتان من التفكير، أولاًهما ما يمكن أن نسميه التفكير الوصفي، وثانيتهما: التفكير الإشاري، أما التفكير الوصفي ففيه يقف التأويل على السمات الوصفية، لكل مفردة من مفردات الرسالة التي تحتاج إلى تأويل، ولا يتجاوز التأويل في هذه المرحلة المصطلحات الدلالية التي يمنحها المعجم، في إطار «الدلالة المعجمية»، ولا يتجاوز البعد السياقي للكلمات، وهو يعد لغوي على كل حال، وإن كان يخرج عن أصل الدلالة المعجمية للكلمة، وأوضح ذلك بكلمة (رأس) التي تعني، في أول ما يبادر به ذهن، رأس الإنسان أو الحيوان، فإذا قلت: «ذلك رأس الأمر كله» لم تكن قد خرجت عن الدلالة اللغوية في كثير أو قليل، ولا يتجاوز التفكير الوصفي المعرفة الصرفية أو التحوية المتداولة.

أما التفكير الإشراقي في بناء التأويل، فلا يمكن أن تتسع له الرسالة أو النص، إذا لم يكن في الرسالة نفسها سمات معينة، أولها وجود فسحة بين النص ومضامينه، تسمح بإنشاء جملة من العلاقات المتبادلة بين النص ومضامينه الاجتماعية والفكرية، وقد تجوز بعضهم في تسمية النظر الذي يملأ هذه الفسحة بالنص الغائب.

وثاني هذه السمات التواء الذات الفردية المتمثلة في الرسل أولاً، وفي المستقبل ثانياً، بالذات الاجتماعية، ونقطة التواء هذه الذات بتلك، هي الفصل الذي تقوم عليه حركة الخطاب في الرسالة، وعند تلك النقطة يجد التأويل مسبيله إلى التجمع بين الذات الفردية والاجتماعية، ولبيان هذه المسألة، نفرض أن شخصاً مثلكم من رأيك في نزار قباني، قلت: «شاعر يخلع عن المرأة ثيابها، ولا تغطيها قمصانها»، قد يذهب المستقبل لهذا القول، كل مذهب في تأويله: فإذا كان قصدك أن تعرض به، فقد أخفيت الدلالة القصصية عن المثقبي، وجعلت له الباب مفتوحاً ليفهم غير ذلك، فقد جعلت الوجه الآخر الذي يمكن أن يفهمه دلالة احتمالية، والدلائل إنشائيتان: لأن كل واحدة منهما تحتل أن تكون هي المراد.

وإذا نظر المستقبل نفسه في قولك: «ولا تغطيها قمصانها» - لم يكن في حاجة إلى بيان معنى هذه الجملة، ولكنه بالتأكيد في حاجة إلى معرفة دلالات أخرى لها، ومنها الدلالة التأويلية، وسيكون أمام أحد المعنيين تحتلها هذه الجملة، فقد يكون قصدك الذي ترمي إليه، أن قمصانها تعري المرأة ولا تغطيها، وأن هذه القمصان كلها كانت فيمنها الفنية العالية، لا تصل أن تجعل جسد المرأة مشابهاً لثراء نزار قباني، وقد افترضنا بما تحدث عنه من جسدها، وإذا كان قصدك أن نزاراً قد ولج عالمنا، استطاع فيه أن يصف صفات المرأة، ولكنه لم يستطع أن يستغرق هذا العالم، فقد جعلت هذا المعنى قصداً، والآخر وهو التعريض بنزار احتمالاً، أما كون أحد المعنيين قصداً فباعتبار الرسل، وأما كون الثاني احتمالاً فباعتبار المستقبل، وإذا رجح المستقبل أن أحد المعنيين هو المراد، كل الآخر احتمالاً بالنسبة إليه - إذا اعتدى إليه طبعاً - وما عليك باختيارك رسلاً، أن ترى المستقبل خلاف الذي أردت: فقد صدرت الرسالة منك، وهي تحمل معنى قصدياً، وآخر محتملاً، وما هما بالنسبة إلى المستقبل، كما هما بالنسبة إليك، وما دام الأمر كذلك فالتأويل سيأخذ مسبيله إلى فهم المستقبل، بغض النظر عن موافقته أو عدم موافقته القصد.

وهنا تظهر مشكلة طائفة عبر عنها كثيرون، بتساؤل يبدو محيراً: هل أراد الرسل حقاً ما تأوله التأويلون؟ يذكرني هذا السؤال بقصة حدثت مع أحد النقاد المشهورين، فقد كتب أحد معاصريه قصيدة ليس لها ظاهراً مفهوم يادي الرأي، ونسبها إلى شاعر مرموق، وطلب منه بطريقة خاصة، أن يعلق على القصيدة، فالتفت الأستاذ الناقد، وكتب مقالة تحليلية للقصيدة، أشى فيها على النظر العميق للموضوع، فما كان من خصمه إلا أن رد عليه بمقالة، وضع فيها

ثانية العتبات التأويلية

أنه هو منشئ القصيدة، وأنه لم يكن يقصد شيئاً معاً ذكره الناقد، وجرت هذه الحكاية تبعات مؤلفة للناقد الكبير، ومن المؤسف أنه لم يحسن الدفاع عن نفسه، فإن التأويل يدور في الفضاء الرحب الذي تنشئه العلاقات بين الدلالات اللغوية، والمفاهيم الاجتماعية في الحياة والتجارب التي يمر بها الإنسان والمجتمع، ولا يكون التأويل ضمن المعنى القصدي فقط.

يعتمد التأويل كثيراً على المفتحي العملي، أكثر مما يعتمد على المفتحي النظري، وتتصل حقيقة ذلك، في أن التأويل هو في الغلب صورة تنزيل للنص أو الرسالة اللغوية، لتكون ضمن التداول الاجتماعي، فالتأويل لا ينشئ نظرية، ولا يؤسس مذهباً في فهم اللغة، وهذا غارق أساسي بين من يضع القواعد النظرية لفهم اللغة والأدب، ومن يقتحم الرسالة ليفتح مكوناتها بالتأويل. وهذا لا يعني أن التأويل لا يحتاج إلى نظر، أو أنه ليس بحاجة إلى قواعد، نعم؛ هو بحاجة إلى قواعد، ولكنها قواعد تطبيقية، وهو بحاجة إلى النظرية، ولكنها النظرية التي تسلم من يتعامل معها إلى التطبيق، وأكثر النظريات قابلية للتطبيق، هي النظرية التي تبني معالماً في التطبيق ومنه ومنه.

قد يكون المفتحي الذي يلزم الوقوف معه لتطبيق التأويل، مفتحي إزاميا ضروريا، وقد يكون غير إزامي، وأوضح هذه المسألة بهذا يأتي، لو قال لك شخص في صبيحة يوم ما: هي الجريدة مقال جيد عن الوضع في الشرق الأوسط، فقد يشير إلى فاعله أن المقال هو في جريدة ذلك اليوم، وأن الجريدة المشهورة هي الجريدة الأكثر تداولاً بين الناس، هذان المعنيان من المفتحيات غير الإزامية، لأن الكتابة عن هذا الموضوع، ليست مخصوصة بيوم أصلاً، ولأن الجرائد التي تكتب عن هذا الموضوع كثيرة لا جريدة واحدة، ويصيح هذا المفتحي إزاميا، عندما يقول لك ذلك الشخص، وهو يشير إلى جريدة بعينها، هي الجريدة مقال جيد عن الوضع في الشرق الأوسط، فقد أخرجت إشارته الكلمة عن عمومها الذي يجعل مفتحيات الكلمة غير محددة، ويجعلها من ثم قابلة لأكثر من فهم واحد، فإذا أصبحت مفتوحة على تعدد الفهم، أصبحت قابلة للتأويل، وإذا لم يبق إلا فهم واحد اقتضاء التقام، لم يعد التنص قابلاً للتأويل.

في ضوء ما قلناه، وهو أن الاقتضاء قد يكون إزاميا، وقد يكون غير إزامي، يصبح من مباحثات النظر لحقائق الأشياء، أن يقال إن الاقتضاء أضعف في الدلالة على المضمون من الوجوب؛ تكون الحكم في حال الوجوب ثابتاً بالعبارة أو الإشارة أو الدلالة،^(٢٢) ولو كان الأمر على هذا النحو لكان الاقتضاء في قوله تعالى: «وَقَضَى رَبِّيْ أَلَّا تَعْبُدُوا إِلَّا إِيَّاهُ وَيُقَالُ لِلَّذِينَ إِحْسَانًا» (الإسراء: ٢٣) أضعف في الدلالة على الحكم من «أوجب»، وليس بعد هذا القصور في الرؤية من قصور، ونضيف إلى ذلك أن الاقتضاء نفسه حكم، وهو ملزم في مواطن معينة، غير ملزم في مواطن أخرى، وإطلاق القول إنه غير ملزم إطلاق غير صحيح، ثم إن

الاقتضاء سواء أكان ملزماً أم غير ملزم، إنما وثبت بدلالة العبارة المباشرة، أو بما تتضمنه من دلالات أخرى غير مباشرة، وبذلك لا يكون الوجوب وحده هو صاحب الحق في أن يثبت بالدلالة المباشرة، والدلالة غير المباشرة، فإن الاقتضاء شريكه في ذلك، وإن كان بينهما اختلاف طبعاً.

وأظهر ما يبرز فيه الفرق بين الوجوب والاقتضاء، أن ثبوت الحكم بأولهما ليس قائماً على فكرة الفصل، في حين أن الاقتضاء حكم فصيلي بين طرفين أو أطراف متعددة، تقول: قضى القاضي بين المتخاصمين، ليكون ذلك دالاً على وجود الفصل بين طرفين على الأقل، يحكم ملزم لهما، وقد يستلزم هذان الطرفان شخصاً ليعلم بينهما حكماً استشارياً، فيكون اقتضاء الدلالات المتضمنة في الحكم ملزم لأي من الطرفين، وفي الحالتين فإن الحكم الدالالي المتضمن في الاقتضاء، ليس أقل من الحكم المتضمن في الوجوب، إلا حين يقتصر الاقتضاء على دالة غير ملزمة، ولا يكون طبع الاقتضاء، في هذه الحال من وجهه القوي، بل باعتبار ما يكتف الاقتضاء من سياقات تدلالية معينة، الأمر الذي يجعل الوجه القوي للرسالة قابلاً للتأويل.

قد يتضمن الاقتضاء - في سياق الحال - أموراً يمكننا عنها. وقد تفهم هذه الأمور باعتبار القيم الدلالية التي يتبع لها النص، وقد تفهم باعتبار إشارات دالة عليها، وفي الحالتين فإن التأويل هو الذي تعدد بدار إلى التكليف من تلك الأمور، ضمن النوع الأول ما جاء في الآية الكريمة: **وَلَا تَقْتُلْ لَهَا أَنْفًا** (الاستمرارية) - فهذا من أقل ما ينشأ به الأيوان، وما سكنت عن الأكثر إلا القضية منطقية تدلالية، وهي أنه إذا كان القليل من المعقود منها، فما فوقه أشد وأعظم، ومن النوع الثاني ما يمكن أن يفهم بالدلالة الإشارية، كالذي رأيناه في عبارة: **وَلَا تَقْطِئْهَا** فصائده، وفي الحالتين، يرد التأويل موزده منطقياً في الأمور لمسكوت عنها في الاقتضاء.

ومما ينبغي أن تنتهي إليه، أن ثمة نوعاً من التعاون، كما يقول التداوليون، بين المرسل والمستقبل، وأن هذا التعاون هو الذي يؤسس الفهم المختلفة للرسالة، ومن ضمنها فهم التأويلي، ويقوم هذا التعاون على مقولات هي:

١- مقولة المقدار، والمقصود بها القدر من المعلومات التي يزود بها المرسل رسالته، وعلى أساسها يستطيع المستقبل أن يستخرج المعاني أو يتناولها، فالقدار ليس من صفات الرسالة فقط، ولكنه بالإضافة إلى ذلك، من صفات النظر التأويلي، والمقدار هنا ليس مكافئاً للمقدار هناك بالضرورة، فقد يكون في أحد الطرفين أكثر منه في الطرف الآخر، لكنه من طرف المرسل قيم على ما ينتهي إليه المستقبل من تأويل.

٢- مقولة الصدق، والمقصود بها صحة المعلومات التي يتناولها المرسل والمستقبل، وحتى أوضح ذلك، نفرض أنك سألت شخصاً عن عدد طلاب فصل من الفصول الدراسية، فقال لك: إنهم خمسة وعشرون، ثم أعطاك قائمة بأسمائهم، ولم تكف بذلك، بل سألت شخصاً

ثانيه: التسمية النحوية

أخر، فقال لك: إنهم أربعون، وأعطاك قائمة بأسمائهم، فإذا الأسماء هنا غير الأسماء هناك، لا شك والحال ههنا أن أحدهما أو كليهما غير صحيح، ولا شك أن إحدى القائمتين أو كليهما غير صحيحة كذلك، فما الذي يمكن أن نذهب إليه في تناول صحيح للجمع بين الشخصيتين؟ إن التأويل الذي يتجاوز الصعلة المنطقية البديهية، يصبح مغالطة لا تأويل.

2- مغالطة الجهة، والمقصود بذلك هو الاعتبار الذي نذهب إليه في التأويل، وأوضح ذلك بمثال هاتقول: إذا كانت (س) صحيحة باعتبار، وهي صحيحة باعتبار آخر، فالجمع بينهما ممكن، أما إذا كانت صحيحة باعتبار، وخطأ بنفس الاعتبار، فالجمع بينهما غير ممكن، وذلك كما هو مبين في الجملة الآتية: صام الناس رمضان هذا العام ثلاثين يوماً، فإذا قلت: صام الناس رمضان هذا العام تسعة وعشرين يوماً، اتفقت الجمع بينهما، إلا أن تجعل أولاهما صحيحة باعتبار، والثانية باعتبار آخر، كأن تقول: صام الناس رمضان هذا العام ثلاثين يوماً هي الأربعين، وصام الناس رمضان هذا العام تسعة وعشرين هي السعدية، فصار الصوم ثلاثين باعتبار جهة معينة، وتسعة وعشرين باعتبار جهة أخرى، وعليه فإن تحديد المرسل جهة الخطاب واعتباراتها المختلفة، يوفر على المستقبل كثيراً من التفكير، ويجعل الرسالة غير قابلة أن يطعن في تأويلها.

على الرغم من كون التأويل مجالاً لتوسيع حدود النص أو الرسالة، فإن ثمة قيوداً تحول بين التأويل وإطلاق التحرر التأويلي، فما كانت إمكانات التأويل لتعمل النص من غير حدود، ويكون رفضاً له أشد عندما يطالب المفسر أو التبييضات، أو التلميحات التي لا يختلف عليها الثامن، أو عندما يجمع بين التبيينين اللذين لا يجتمعان في مقام واحد، فإذا أخشرك هذه العنوانات الخشوق.

قد يعرض للنص ما يمكن أن يسمى «الحضور والغياب»، وهما وجهان متقابلان من وجود التعامل مع النص، فالحضور إحاطة ذهنية، تمكن صاحبه من أن يخلصر المسافة بينه وبين النص، على نحو يجعله قابلاً للفهم، بل يجعل فهمه بمقتضى ذلك الحضور الذهني، أقرب من غيره من الفهوم التي تقتصر إلى مثل ذلك الحضور، ونضرب لذلك مثلاً قول امرئ القيس متغزلاً:

نزيف إذا قـامـت لوجـهـه تصـابـهـت

لـرأـيـي الطـيـر الـرخص (لا تحـسـبـهـا)

فقد ذهب بعضهم في تأويل (نزيف) بالعض الذي تقمر به معجمها، فكلمة (نزيف) تعني: هي دلالتها المعجمية: «سكري» وإلى هذا المعنى ذهبت الدكتوروة ريتا عوض، فترأت أن هذه العبوية هي الأخرى سكري بالعشق مثل حبيبها، فأخذت - والقول للدكتوروة عوض - تتمايل بالعشق انتشاء به، وفيها السقيم أختاء الهوى⁽¹⁾. هذا تفسير لا يكشف عن حفيظة البعد

السيكولوجي للمرأة العاشقة التي يكون إغرائها لحبيبها، أهم ما هي دائرة الحضور في بنيتها الوجدانية، مهما بلغ حبها له، فهي تريد أن تتلقى استجابته، ولا تريد أن تعرض استجابتها، وتحاول أن تجعل هذه الأخيرة أقل الاستجابتين بروزاً، وما دام الأمر كذلك، فليس من المعقول أن تظهر نفسها سكرى بحبه، ولا أن يظهرها الشاعر كذلك، وبناء عليه، فإن الفهم التفسيري الذي دفع إليه ظاهر اللفظ (سكرى)، لا يجدي حضوره في فهم أصقل وأدق، الفهم الأصقل والأدق هنا، هو الفهم التأويلي الذي يجعل في دائرة الحضور، صورة أخرى غير هذه التي فهمتها المذكورة عوض، فقد صور الشاعر محبوبته، وقد أخذ الدلال منها كل ما أخذ، تحكم بها وأسكر حركاتها، حتى تكون استجابة الحبيب سكرى، فكلمة (التزييف) هنا تتصرف من وجهتها التفسيرية، إلى مطلقها التأويلية؛ لتكون العلاقة بين (دلال وتعلق)، أي بين إرسال واستقبال، وليست العلاقة بين (تعلق وتعلق)، لأن هذه العلاقة الأخيرة تلهم على أنها علاقة بين إرسال وإرسال، هذا هو الذي ربما يكون الشاعر قد أراد أن يجعله في دائرة الحضور، وليس المقصود أن حبيبته سكرى بالمطلق مثله، كما فقت المذكورة عوض.

والمحضور صورة أخرى تظهر في التأويل، أقرب ما تتصل فيه هذه الصورة، استبعاد خيارات كثيرة لإصدار الحكم التأويلي، ثم تتداعى هذه الخيارات أو أكثرها، واحداً ثل الآخر، ويبقى في دائرة الضوء واحد أو اثنين واحد منها، ومن أجل أن يتحل حضور التأويل في دائرة الضوء، يستخدم المثلل مناجاة والقرينة لإنشاء تصور ذاتي ذاتية عن الحكم التأويلي الذي صار إليه، يدخل بعض هذه التصورات المفاهيمية ضمن شرح التأويل، بما يقويه إلى الاستقبال، ويدخل بعضها الآخر ضمن الاستدلال الذي يثبت القضية، ويدفع عنها ما يمكن أن ينقضها، قد يجمع الشرح والاستدلال في مقام واحد، وفي سياق واحد، وقد ينفرد أحدهما بوجوده في دائرة الحضور، وسواء أكان هذا هو الذي حدث أم لا، فإنهما شيئان مختلفان لا شيء واحد، ذلك أنك إنما تشرح ما تذهب إليه من تصور تأويلي، في مقام تعلم أن تصورك قد لا يكون ضمن دائرة الحضور عند المستقبل لكونه قد تلقاه فلم يحسن فهمه.

أما الاستدلال على سلامة التأويل، فلا تذهب إليه إلا وأنت تعلم أن تأويلك لا يكفي معه الشرح، بل لا بد من أن تلجأ إلى الأدلة التي تقوي فهمك وتدعمه وأدلتك التي تستخدمها في هذه الحال تسمى أدلة إثبات، وهي أقوى ما يجعل أفكارك التي تأولت بها الرسالة، فائدة على أن تدخل دائرة الافتتاح، فإذا استخدمت الأدلة التي تنقض خلاف التأويل الذي ذهبت إليه، كانت هذه الأدلة فائدة على أن تبقى التأويل في دائرة الافتتاح، وتثبت دعائم التأويل إذن في مرحلتين من مراحل الحضور: مرحلة الافتتاح وهي مرحلة تأسيس قواعد التأويل، ومرحلة الامتثال وهي مرحلة تثبيت هذه القواعد منبهة قوية.

الاستدلال وإن كان شيئاً آخر غير التأويل، فهو ذو حضور كامل فيه، وحضوره ملطقي أولاً، لقوي ثانياً، ولا يفتي وجود أحدهما عن الآخر أي أن الحضور هنا ذو وجود لوجهين متكاملين.

القائمة المسماة التناوُلية

فالدلائل لا يقوم إلا بلغة محسوسة، بحيث إن سوء عرض الدليل من وجهة التقوي، قد يبطئ حضوره دليلاً مقبولاً، وهي التقليل، فإن لغة الاستدلال لا تقيم دليلاً إن لم يتم هذا الدليل على أسس منطقية عقلية، حتّى قد تضعف لغة الدليل أحياناً - وما يمنع ضعفها سلامة الدليل - ولكن قولهما جميعاً قوة للتناوُل الذي نذهب إليه في إبراز دلالات معينة لأي رسالة لغوية.

إن مبدأ الاحتمال هو الذي يجعل قضية التناوُل ذات وجه مقبول، والاحتمال قائم في المناسبات، على اعتراض صعبة ما تفهمه، مع ترجيح يبلغ بلد أن تقبلناه، ولكن اعتراض الصعبة لا ينفي اعتراض عدم الصعبة كذلك، فعدم الصعبة احتمال آخر قائم مع نفي الترجيح، وبذلك يكثر هذا المفهوم من مفهوم العلم الظني.

وهل يكون التناوُل هو الظن إذن؟ الجواب بالنفي قطعاً، وذلك على الرغم من كون الظن ترجيحاً بعلم أمر ما، فالظن أداة من أدوات التناوُل، ووسيلة من وسائل بذائه وليس هو إياه، ولا يطرح التناوُل عن كونه حكماً ظنياً في تقديم المعنى إلى المتلقي، ويقوم التناوُل باعتباره حكماً ظنياً، على أساس أن المقصود من التناوُل إحداث استجابة إيجابية للرسالة عند المتلقي، بحيث يتحول من مجرد مستقبل لها إلى متلق يتبناها، أو على الأقل، يتقبل فهمك لها، وهي الوقت الذي تحدث فيه هذه الاستجابة، يصبح المتلقي شريكاً لك في الفهم، وهذا يعني أنك في التناوُل تتجاوز نفسك إلى الآخرين، لتعطيهم يشاؤون الرسالة بالطريقة التي قرأتها بها، وتكمن المشكلة في هذه الحال أنك لا تتجاوز نفسك وأنت تحملها على التناوُل عما هي رغبة فيه، ولو كان الأمر كذلك، لكنت المشكلة أسهل بكثير، إنك في هذه الحال تتجاوز بفهمك حدود نفسك، لتدخل بذلك إلى الآخرين، وهي مشكلة مركبة، ليس من اليسير أن تلجج في حل مكوناتها بسهولة، وحتى عندما تلجج في أداء ذلك لن تتجاوز فهمك، ولا فهم الذين يأخذون به، حدود الحكم الظني الثابت على الترجيح، أقدر على الديمقراطية والانتشار، من تناوُل لا يبرح المكان، ولا ينتقل من زمان إلى زمان، والتناوُل الذي من الصنف الأول يتجاوز نزعة الهوية، إلى نزعة الوجود، وهي أهم من نزعة الهوية وأشمل، وأبسط هذه نزعة بالضرورة، وحتى لو وضع هذه المسألة، أقدم مثلاً من تاريخ الفلسفة الإسلامية، فقد حاول فريق من المشتغلين بالفلسفة، في الحضارة الإسلامية، أن يتناوُلوا ما ذهب إليه أرسطو في فهم حقيقة الخلق والوجود، بإزائهم وتاويلاتهم وفهمهم الذي تجاوزوا فيه الزمان والمكان، وكان من نتيجة ذلك أنهم قدموا تأويلات جديدة، كانت هي الأساس الذي استطاع الغربيون أن يشاؤوا به فكل أرسطو خاصة، وكانت آراء الكندي (ت 256هـ) والفارابي (ت 229هـ)، وابن سينا (ت 380هـ)، وابن رشد (ت 520هـ) وتاويلاتهم أهم منابع الفكر الفلسفي الوسيط في الغرب، ولكن أفكار هؤلاء الفلاسفة ليست مثبتة على تصور صحيح، في التناوُل الذي يجمع بين مناهج فكرية مختلفة.

ظاهرة الحذف في النحو العربي محاولة للفهم

أ. بوشعيب بزامور^(١)

هذا باب دقيق السلك لطيف الفحص شبيه
بالسحر، فذلك السر به ترك الغبار، الجميع من الغبار
والصند من الإفلاك، أريد الإقلاق، وتندفك الخلق ما
تكون إلا أم تعلق، وألم ما تكون بهما إلا أم لم.

عبد القاهر الجرجاني

المقدمة

شأن وشأنك الحديث عن ظاهرة الحذف،
شأن لأنها تشاهد بين تحاليل التحلل عبر
مجموعة من الأبواب النحوية، فضلا عن أنها
مبنية بالقطعات، وشأنك لأنها ظاهرة
يستعصي الإمسك بها لتعدد مواقعها وكثرة
مخبراتها. أضف إلى ذلك أنه يتداخل فيها
ما هو نحوي بما هو بلاغي وما هو لغوي
مخض بما هو نظري.

إن الحديث عن الحذف هو حديث عن نمط معين من الأنحاء، وفي التحين نفسه حديث
عن تصور متعدد الطبيعة اللغوية. سيقتونا التعامل مع ظاهرة الحذف إلى دراسة مجموعة من
القضايا التي تبدو كقوله الأولى قضايا منفصلة، يمكن التحكم فيها واختزالها لكنها ليست
كذلك، إذ كل قضية لها ارتباط بأخرى بأشكال مختلفة.

الحديث عن الحذف، إذن، حديث عن ظاهرة لتصف بكونها تجليا في خطأ، وحضورا في
غياب. إن الغرض في هذا الموضوع يحتم علينا الإجابة عن الأسئلة التالية:
هل للمصطلح الواصف لظاهرة الحذف واحد أم متعدد؟

(١) باحث في جامعة محمد الخامس بالرباط - المنطقة المغربية.

أكل المقولات قابلة للحذف أم لا؟

ما مبادئ الحذف؟

كيف يتم الكشف عن المحذوفات؟

ما الحدود بين الحذف التقوي والحذف النظري (التمثيل)؟

ما الحدود بين الجانب النحوي والجانب البلاغي في ظاهرة الحذف (الاتساع)؟

أهناك اتفاق حول ظاهرة الحذف في النحو العربي أم لا؟

للإجابة عن هذه الأسئلة سنتناول المحاور التالية:

١ - المصطلح.

٢ - المقولات التي تحذف.

٣ - مبادئ الحذف.

٤ - وجهة نظر أوتز.

٥ - التقدير.

٦ - التمثيل.

٧ - الاتساع.

٨ - رأي ابن مضاء.

سنلتحق لهذه الظاهرة بجملة أربع خطوات منهجية هي: ١- تحديد المصطلح، ٢- تحديد المقولات التي تحذف، ٣- تحديد مبادئ الحذف، ٤- تحديد وجهة نظر أوتز، ٥- تحديد التقدير، ٦- تحديد التمثيل، ٧- تحديد الاتساع، ٨- تحديد رأي ابن مضاء. لهذا لن تناول مجموعة من الاختلافات فيما يتعلق ببعض الجوانب من هذا كتحليل إلى أعمال الجزئت في هذا الإطار (ظاهرة الحذف في النحو العربي: ظاهرة سلبيات حيوية).

١ - المصطلح

سنلتحق في تحديد المصطلح من محاولة كلونر M.G. Carter

التي عنوانها بـ *Eision*، الذي يقابله في العربية مصطلح الحذف.

لأنها جاءت جامعة لجموعة من محاذات الحذف التي قسمها إلى

قسمين: قسم غير خاص وقسم خاص.

غير خاص	سلوك - ذهاب - جزم - تشكيل - وقف - استخفاف - إيجاز - اتساع - اقتصار - اختصار
خاص	كف - عزل - اختزال - حذف - إسماع - (تقدير)

بعد ذلك علق على هذا الجدول مثيراً بين هذه المحاذات: بعد الذهاب والسقوط مصطلحين نقيضين مرتبطان بالجانب الميزقي في العملية. أما الجزم والتشكيل والوقف فهي مصطلحات تحيل إلى نوع من التقليل النحوي في صورة الكلمة. أما بشأن الاستخفاف فيميل

ويستمر كارتير⁽¹⁾ في تعليقه على المحادثات الأخرى، إذ يصرح بأن سيؤوله يستعمل «خزل» واختار «جندما تعلق» الأب بإسقاط عنصر من الكلام⁽²⁾.

بعد الإضماع والحذف الأكثر تواتراً والأكثر تواتراً. وفيما اللذان يعطيان أكثر كوارث في مقالاته، فالحذف يعطي إسقاطاً عنصر ما، والإضماع يفيد إغفاء عنصر ما في ذهن ما يفيد أنهما لهما متوافقان بخاصة.

ثم يذكر أن سببويه والاتحاد الشاعرين يستعملون بالإنشجار. وكذلك العملية المرتبطة باستعمال الضمير، ويواصل كراتر¹⁷ تمييزه بين الحذف والإنشجار جاءلا الأول مرتبطا بالصورة اللغوية، ومعتبرا الثاني إسقاطا لتعبر ما مع الاحتفاظ به في الذهن.

لقد ميز الزركشي، في القاضي، بين الحذف والإضمار، إذ تجده يقول: «والفرق بينه [الحذف] وبين الإضمار أن شرط الضمير بقاء أثر المقدور في اللفظ [...] وهذا لا يشترط في الحذف»¹²، أي أن الضمير يترك أثره وهذا شرط، في حين، مع الحذف لا يشترط في المحذوف ترك الأثر ثم يضيف: «لا بد أن يكون فيما أبقي دليل على ما أُلقي»¹³، ومعما يزكي كلام صاحب البرهان قول التلوي¹⁴ «إن الإضمار: هو ما يبقى أثره بعد التترك، والحذف ما لا يبقى» وهكذا يشترط في الإضمار بقاء، وملاحظة المقدور، يقول الأحوص بن محمد الأتصاري:

مفتيها في مقابر القلعة الحما

أما هي الحائض، فتجد كالأثر قام بالصنيع نفسه، إذ فعل القول فيما يتعلق بالتمييز بين محافلات الحنفية، في حين، على النقيض من ذلك، لم يجر الباحث الأسترالي Jonathan Orams مسألة المصطلح

ظاهرة الحذف في النظم الصرفية العربية

اعتماداً كبيراً، حيث نؤمن القسطنطين السابع من كتابه (١٧٨٨) بـ ELLIPSIS الذي يخلقه في اللغة العربية «الإضمار» وعند تعريفه له قال أوتو^(١) يعرف مفهوم ellipsis بالحذف deletion أو بالإضمار «، أما داخل التي فقد استعملهما معاً دون أي تمييز يذكر بحيث بقي وفيها التعريف.

وعليه: فإن الحاصلات التي أوردتها كارتير والتي تتوارد في السياق نفسه مع مصطلح الحذف، ليست مترادفة، هذا من جهة، ومن جهة أخرى فإن مصطلح الحذف، يصفه عامة، يستعمل عندما يتعلق الأمر بحذف الصوت، والحرف، والكلمة، والجملة. في حين لا يستعمل مصطلح الإضمار إلا فيما يتعلق بالكلمة والجملة.

٢ - الملاحظات التي تحذف

يقول ابن جني^(٢)، «قد حذفت العرب الجملة والمضرد والصرف»^(٣)،
«يتضح من كلام ابن جني أن نسق اللغة العربية يقبل حذف جميع المقولات: الاسم، والفعل، والحرف والجملة. مما ينجم عنه اختلاف في مستويات التحليل: إذا جرى التصدي لحذف الحرف تكون في رحاب الصرف - صوارة PHONOLOGY-MORPHO. وإذا جرى العمل على حذف الكلمة أو الجملة فالتركيب موضوعنا. وكما تتعدد المقولات التي تحذف تتعدد المواقع التي تحذف فيها المقولات، مما يؤدي إلى تعدد الظواهر النحوية التي تحذف، لا كما يحذف الفعل يحذف الاسم بوصفه ملحوظاً به، ومضافاً، ومبشراً، وخبراً... إلخ. وتحذف الجملة أيضاً في صور هذا المختلفة، كجملة الشرط أو جوابه، وجملة القسم أو جوابه، وكذلك الجملة بعد أحرف الجواب... إلخ. علاوة على ذلك يستعمل الحذف بوصفه وسيلة تفسيرية - التمثيل - (انظر المبحث) مما يوحي بأن الحذف شائع في اللغة العربية وهي هذا الصدد أبقينا بنكهة ابن^(٤) يقول: «إن الإضمار لا حدود له في النسق لأنه الوسيلة المعتمدة التي تمكن النحاة من تأويل ما خرج عن الأصول التي وضعوها.. إن أفضل طريقة للتعامل مع هذا القول أن ننظر إليه من جهة العملية والمواد الشبكة المفهومية لهذه النظرية التي هي غالبها، تصف بنيات يحذف فيها العامل أو يحذف فيها المعمول، وأهم هذه المفاهيم العملية: القطع، والاختصاص، والاستغفال، والتوهيم، والتنازع، والإسراء، والتعذيب... إلخ.

القطع: حين تفصل الكلمة في تركيب ما عن العامل فيها المتقدم عليها وتفسير معمولاً لعامل آخر محذوف ومقدر في الوقع اللغوي. أما الاختصاص فأسلوب لا يظهر فيه العامل فتشكل حركة المعمول في حاجة إلى تبرير مما يحتم تقدير فعل محذوف يقدر بـ «أخس أو أغنى» في حين يعد الاشتغال تركيبياً يقدر فيه فعل محذوف بصفته عاملاً في اسم منصوب إلى الفعل المصريح به مشغول عنه بضمير مثل:

(١) (ضرورية) زيداً ضروريته.

أما فيما يتعلق بالتوجه فقد حصره النجاة في باب العطف، متبين مغزاه من خلال قول زهير بن أبي سلمى:

هذا هو الحق في الدولة الإسلامية

ولا يزال فيها (١) كان حاليها

إن «سابق» معطوف على «مذكور» فالتابع مجزوراً هي حين التضييق منصوب، وهذا يخالف الأصل، مما دفع النحاة إلى تأويله على التوهم، ومفاد هذا أن التكلم توهم أن «مذكور» مسبوق بحرف الجر «إلى» مما يدفعهم إلى تقديره قبل «مذكور»، وأقولنا سببونه يقول في الكتاب^(١٧)، «لما كان الأول يستعمل فيه إلهاء ولا تغير المعنى، وكانت مما يلزم الأول توؤمها في الحرف الآخر، حتى كأنهم قد تكلموا بها في الأول».

وعليه، فإن الهدف شائع في سبق اللغة العربية.

2001-5-15 - T

بصفة عامة يمكن تقسيم مبادئ الحذف إلى ثلاثة أقسام: الأضرار، والأسباب والشروط، فيما يتعلق بالتسمين الأولي⁽¹⁾ فيما يرتبطان بالجانب البلاغي، وإن كنا نجد إشارات لها عند بعض

التعاقب أما القسم الثالث المطلق بالشرط فهو مرتبط بالحاجب التحوي. ومن بين التعاقب الذين أقرروا مبحثاً خاصاً لمطابقة الحذف، وذكروا الحذف، فربطوا ابن هشام في مصطلحه (الغني ج II ص ٧٦٧-٧٦٨). كما نجد الصنوع بالجملة عند الزركشي في برهانه (ج III ص ١١٥-٧٦٧)، يستعملون في عملنا هذا على عمل ابن هشام لربطه في النحو.

٧٠٢) وهي كالتالي:

1999, 2000, 2001, 2002, 2003, 2004, 2005, 2006, 2007, 2008, 2009, 2010, 2011, 2012, 2013, 2014, 2015, 2016, 2017, 2018, 2019, 2020, 2021, 2022, 2023, 2024, 2025, 2026, 2027, 2028, 2029, 2030, 2031, 2032, 2033, 2034, 2035, 2036, 2037, 2038, 2039, 2040, 2041, 2042, 2043, 2044, 2045, 2046, 2047, 2048, 2049, 2050, 2051, 2052, 2053, 2054, 2055, 2056, 2057, 2058, 2059, 2060, 2061, 2062, 2063, 2064, 2065, 2066, 2067, 2068, 2069, 2070, 2071, 2072, 2073, 2074, 2075, 2076, 2077, 2078, 2079, 2080, 2081, 2082, 2083, 2084, 2085, 2086, 2087, 2088, 2089, 2090, 2091, 2092, 2093, 2094, 2095, 2096, 2097, 2098, 2099, 2100, 2101, 2102, 2103, 2104, 2105, 2106, 2107, 2108, 2109, 2110, 2111, 2112, 2113, 2114, 2115, 2116, 2117, 2118, 2119, 2120, 2121, 2122, 2123, 2124, 2125, 2126, 2127, 2128, 2129, 2130, 2131, 2132, 2133, 2134, 2135, 2136, 2137, 2138, 2139, 2140, 2141, 2142, 2143, 2144, 2145, 2146, 2147, 2148, 2149, 2150, 2151, 2152, 2153, 2154, 2155, 2156, 2157, 2158, 2159, 2160, 2161, 2162, 2163, 2164, 2165, 2166, 2167, 2168, 2169, 2170, 2171, 2172, 2173, 2174, 2175, 2176, 2177, 2178, 2179, 2180, 2181, 2182, 2183, 2184, 2185, 2186, 2187, 2188, 2189, 2190, 2191, 2192, 2193, 2194, 2195, 2196, 2197, 2198, 2199, 2200, 2201, 2202, 2203, 2204, 2205, 2206, 2207, 2208, 2209, 2210, 2211, 2212, 2213, 2214, 2215, 2216, 2217, 2218, 2219, 2220, 2221, 2222, 2223, 2224, 2225, 2226, 2227, 2228, 2229, 2230, 2231, 2232, 2233, 2234, 2235, 2236, 2237, 2238, 2239, 2240, 2241, 2242, 2243, 2244, 2245, 2246, 2247, 2248, 2249, 2250, 2251, 2252, 2253, 2254, 2255, 2256, 2257, 2258, 2259, 2260, 2261, 2262, 2263, 2264, 2265, 2266, 2267, 2268, 2269, 2270, 2271, 2272, 2273, 2274, 2275, 2276, 2277, 2278, 2279, 2280, 2281, 2282, 2283, 2284, 2285, 2286, 2287, 2288, 2289, 2290, 2291, 2292, 2293, 2294, 2295, 2296, 2297, 2298, 2299, 2300, 2301, 2302, 2303, 2304, 2305, 2306, 2307, 2308, 2309, 2310, 2311, 2312, 2313, 2314, 2315, 2316, 2317, 2318, 2319, 2320, 2321, 2322, 2323, 2324, 2325, 2326, 2327, 2328, 2329, 2330, 2331, 2332, 2333, 2334, 2335, 2336, 2337, 2338, 2339, 2340, 2341, 2342, 2343, 2344, 2345, 2346, 2347, 2348, 2349, 2350, 2351, 2352, 2353, 2354, 2355, 2356, 2357, 2358, 2359, 2360, 2361, 2362, 2363, 2364, 2365, 2366, 2367, 2368, 2369, 2370, 2371, 2372, 2373, 2374, 2375, 2376, 2377, 2378, 2379, 2380, 2381, 2382, 2383, 2384, 2385, 2386, 2387, 2388, 2389, 2390, 2391, 2392, 2393, 2394, 2395, 2396, 2397, 2398, 2399, 2400, 2401, 2402, 2403, 2404, 2405, 2406, 2407, 2408, 2409, 2410, 2411, 2412, 2413, 2414, 2415, 2416, 2417, 2418, 2419, 2420, 2421, 2422, 2423, 2424, 2425, 2426, 2427, 2428, 2429, 2430, 2431, 2432, 2433, 2434, 2435, 2436, 2437, 2438, 2439, 2440, 2441, 2442, 2443, 2444, 2445, 2446, 2447, 2448, 2449, 2450, 2451, 2452, 2453, 2454, 2455, 2456, 2457, 2458, 2459, 2460, 2461, 2462, 2463, 2464, 2465, 2466, 2467, 2468, 2469, 2470, 2471, 2472, 2473, 2474, 2475, 2476, 2477, 2478, 2479, 2480, 2481, 2482, 2483, 2484, 2485, 2486, 2487, 2488, 2489, 2490, 2491, 2492, 2493, 2494, 2495, 2496, 2497, 2498, 2499, 2500, 2501, 2502, 2503, 2504, 2505, 2506, 2507, 2508, 2509, 2510, 2511, 2512, 2513, 2514, 2515, 2516, 2517, 2518, 2519, 2520, 2521, 2522, 2523, 2524, 2525, 2526, 2527, 2528, 2529, 2530, 2531, 2532, 2533, 2534, 2535, 2536, 2537, 2538, 2539, 2540, 2541, 2542, 2543, 2544, 2545, 2546, 2547, 2548, 2549, 2550, 2551, 2552, 2553, 2554, 2555, 2556, 2557, 2558, 2559, 2560, 2561, 2562, 2563, 2564, 2565, 2566, 2567, 2568, 2569, 2570, 2571, 2572, 2573, 2574, 2575, 2576, 2577, 2578, 2579, 2580, 2581, 2582, 2583, 2584, 2585, 2586, 2587, 2588, 2589, 2590, 2591, 2592, 2593, 2594, 2595, 2596, 2597, 2598, 2599, 2600, 2601, 2602, 2603, 2604, 2605, 2606, 2607, 2608, 2609, 2610, 2611, 2612, 2613, 2614, 2615, 2616, 2617, 2618, 2619, 2620, 2621, 2622, 2623, 2624, 2625, 2626, 2627, 2628, 2629, 2630, 2631, 2632, 2633, 2634, 2635, 2636, 2637, 2638, 2639, 2640, 2641, 2642, 2643, 2644, 2645, 2646, 2647, 2648, 2649, 2650, 2651, 2652, 2653, 2654, 2655, 2656, 2657, 2658, 2659, 2660, 2661, 2662, 2663, 2664, 2665, 2666, 2667, 2668, 2669, 2670, 2671, 2672, 2673, 2674, 2675, 2676, 2677, 2678, 2679, 2680, 26

ألفينا ابن جني يقول: «قد حذفت العرب الجعلة والمقد والحرف والحركة وليس شيء من ذلك إلا عن دليل عليه ولا كان فيه ضرب من تكليف علم الغيب في معرفته، يبدو من هذا القول أنه في حالة الحذف من غير دليل يرضي الكلام فهو قائم ولا يتوفر فيه شرط الإفادة الذي يعد واسطة التقيد بين التثنية والحذف حسب ابن هشام، نوعان، صناعي ومكتسب بمعرفته النحاة لأنه من جهة الصناعة النحوية، وغير صناعي وهو قسمان، حالي/ نظامي ومقال، فالأول مثل قولك لن رفع سوطا

100

والله اعلم بالصواب

[T] الحبيب زيدا.

والثاني مثل قولك: من قال:

(١) من اضرب

(٢) زيداً.

باضمار «اضرب» وفتح

(٣) - قوله تعالى: ﴿وَلَوْ كُنْتَ فَهِمًا لَهْمَ مَا أَتَزَلْ وَمَكْرًا فَعَلَهُ خَيْرًا﴾ سورة التعل: الآية ٣٠.

باضمار «أتزل خيراً».

٢ - ٢: ألا يكون ما حذف كالتحذف

المقصود بما هو كالتحذف، الفاعل ونائب الفاعل، معاً يفيد اتهما لا يحذفان وإن كان استثنى ابن هشام حذفهما مع الفعل إذا أكتفينا بشئ، لا خلاف في جواز حذف الفاعل مع فعله نحو: ضارباً: خيراً، وبها عبيد الله، وزيداً حبيبته^(١) أي قلنا خيراً وأتادي عبيد الله وحبيبته زيداً، (انظر نقد هذا الشرط في ظاهرة الحذف في الدرس التقوي: ظاهر سليمان محمود، ص ١٢٢ و١٢٣).

٢ - ٣: ألا يكون ما حذف موكفاً

مفاد هذا الشرط أن لا يكون المحذوف موكفاً ما هي ذلك من تنقش للقروض: لأن في التوكيد تعلويلاً وهي الحذف اختصاراً لذلك مع أن يؤكد الضمير المائل المحذوف في قولك: «الذي رأيت زيداً» بـ «نفسه» أي ملح قولك: الذي وأنت نفسك زيداً لأن الضمير المائل الذي رأيت نفسه زيداً، (انظر ظاهرة الحذف في الدرس التقوي: ص ٢١ و٢٢ و٢٣).

٢ - ٤: ألا يؤول حذفه إلى اختصار المختصر

يعتني هذا الشرط لا يجب حذف اسم الفعل دون معموله، لأن اسم الفعل اختصار للفعل وحذفه يؤدي إلى اختصار ما هو مختصر، يقول الشاعر:

بما أبهتـــــــــــــــــا المالح، دلوئ دوكنا

أي رأيت المالح يحبس دوكنا

قد ارتأى سيبويه أن التقدير «دوكنا دلوئ» لأن كلمة «دلوئ» مفعول به لاسم الفعل «دوكنا» وهذا يساهم المساعدة التي مفادها أن يقدر المحذوف من لفظ المذكور ما أمكن^(٢)، وحسب رأي ابن هشام أن تقدير سيبويه مردود لأنه أراد تفسير المعنى لا الإعراب، فيبدو اقتراح صاحب القتي مفادها إذا قدر «دوكنا دلوئ»^(٣) (انظر ظاهرة الحذف في الدرس التقوي: ص ١٢٢ و١٢٣).

٢ - ٥: ألا يكون المحذوف عوضاً عنه شيء

يعني هذا الشرط ألا تحذف كلمة استعملت عوضاً عن كلمة أخرى محذوفة، من هنا

لا يجب أن تحذف «ما» لأنها استعملت عوضاً عن «كان» في «أما أنت منطلقاً انطلقت» تعني «إن كنت منطلقاً انطلقت». كما لا يجب أن تحذف «لا» في «افعل هذا إما لا» بمعنى «افعل هذا إن كنت لا تفعل غيره»^(١٢٠) (انظر ظاهرة الحذف في الدرس اللغوي، ص ١٢٦ و ١٢٧).

٢ - ٦، ألا يكون العامل ضعيفاً

يقول ابن هشام: «فلا يحذف الجار والجزاءم والنائب للفاعل» إلا في مواضع قوية فيها الدلالة وكثر فيها استعمال تلك العوامل، ولا يجوز القياس عليها^(١٢١) (انظر ظاهرة الحذف في الدرس اللغوي، ص ١٢٦ و ١٢٧).

٣ - ٧: ألا يؤدي حذفه إلى تعييب العامل للبناء وقطعه عنه

في المعنى الثاني: «ضربني وضربته زيد» يمنع حذف الضمير «الهاء» باعتباره مفعول الفعل الثاني لأنه عند حذفه سيكتفى هذا الفعل للفعل في كلمة «زيد» ويقتطع مفعولاً به ثم ينقطع عن ذلك لأن «زيد» مرفوع وقابل للفعل الأول^(١٢٢) والشئ نفسه نجد في قول الشاعر:

بِعَيْنِكَ يَعْصِي السَّاطِرِينَ

إذا هو تحروا خطاً ماضياً

يتضمن هذا البيت الضمري فعلين (يعصى - محووا) يتصلان فاعلاً واحداً (شعاعه) - فالأول مطلقه فاعلاً والثاني بريد، بمفعول به وأعمل فيه - يعصى - وأعمالاً واحداً - في ضميره ثم حذف الضمير من الفعل «محووا» لتتوزع الضميرين وهو التقدير قبل الحذف كما يلي:

يعصى الساطرين إذا محوه شعاعه

والتقدير قبل التنازع كما يلي:

يعصى شعاعه الساطرين إذا محوه

(انظر ظاهرة الحذف في الدرس اللغوي، ص ١٢٢ و ١٢٣)

٣ - ٨: ألا يؤدي حذفه إلى إحصاء العامل الضعيف مع إحصاء إحصاء العامل القوي

لتقسيم العوامل في النحو العربي إلى قسمين: عوامل قوية وعوامل ضعيفة، فاعمال القوي هو الفعل وإحصاء ضعيف، فمقاد هذا الشرط ألا يؤدي الحذف إلى إحصاء العامل الضعيف مع إمكانية إحصاء العامل القوي. مزيد ضربته: فكلية - زيد، مبتدأ يعمل فيه الابتداء وضربته، فعل - وهاعل ومفعول به وهذا الأخير ضمير «الهاء» فإن حذفه لا يجوز لأنه لو تم ذلك سيصبح من الممكن أن يعمل الفعل «ضرب» في «زيد» مع أنه معمول لتلايداء، والفعل أقوى في العمل من الابتداء، وهكذا سنعمل عاملاً ضعيفاً - الابتداء - في الوقت الذي يمكن أن يعمل فيه عامل قوي هو الفعل (انظر ظاهرة الحذف في الدرس اللغوي، ص ١٢٦ و ١٢٧).

٤ - وجهة نظر أوتز Owens في شروط ابن هشام

لقد اقتص أوتز شروط ابن هشام النحوية في أربع نقاط: إذ التفتت بقول: «يسطر ابن هشام هذه الشروط مجتمعة والتي من الواجب تطبيقها تسلسلياً لإستمرار كلمة (مما يخصها في أربع نقاط). منها ما يتأسس على معايير بنوية، ومنها ما يقوم على معايير دلالية، ومنها ما يستند عليهما معاً^(١) ويبدو ملخصه^(٢) كما يلي:

١-١: الإخبار

١-٢: عملية السيرورات المتعاقبة Operation of opposite processes

١-٣: إختصار المختصر Restriction on reduction

١-٤: القيود النحوية Grammatical constraints

لتقابل صياغة أوتز لشروط الحذف بصياغة ابن هشام للشروط نفسها.

صياغة أوتز	الإخبار	عملية السيرورات المتعاقبة	المختصر	القيود النحوية
صياغة ابن هشام	وجود العامل	- ألا يكون ما يحذف كالجاء - ألا يكون ما يحذف مؤكداً - ألا يأتي حذوه إلى اختصار المختصر	- ألا يكون المحذوف عروفاً - ألا يلازمه حذف - ألا يكون له عمل	- ألا يكون العامل ضميراً - ألا يؤدي حذفه إلى تهوية العامل - العامل يقع عليه منه - ألا يلازم حذفه إلى إعمال العامل - التضييق مع إمكان إعمال العامل القوي

ومن هنا ارتأينا أنه يمكن إعادة صياغة تطبيق أوتز الرباعي وجعله ثلاثياً عن طريق إدماج العنصر الثالث أي «إختصار المختصر» Restriction on reduction ضمن العنصر الثاني، على أساس أنه يندرج في إطار «عملية السيرورات المتعاقبة»، وهكذا نحصل على تصنيف ثلاثي:

- الإخبار

- عملية السيرورات المتعاقبة.

- القيود النحوية.

وعليه نرى تطبيق هذه الشروط على مواقع الحذف لتجنب اللبس، سواء على المستوى الدلالي أو على المستوى النحوي/الصناعي. إذ الفينا أوتز يقول: «يتعلق (التقدير) دائماً من صورة (لغوية) لا تطابق القواعد النحوية المسطرة و/أو لا تطابق تأويلاً دلالياً [...] نحو صورة تطابق تلك القواعد^(٣)».

0 - التقدير

في مستهل هذا البحث نورد تعريف أوتز للتقدير: «التقدير هو تأويل العناصر الخفية، ينبثق من صورة لا تساهل القواعد النحوية السطرية و/أو تأويلاً دلالياً واضحاً...» وينطلق من السطح نحو العمق (أي) من السياق الإحصائي نحو السياق النامي^١. نستشف من هذا القول أن التقدير تأويل، المراد به رد الفرع إلى الأصل، لأن الفرع صورة حادت عن الأصل ولعنيتها تشويش على مستوى المعنى، لذا وجب رده إلى الأصل قصد تيريز الحركة الإعرابية وترميم معنى الجملة بكاملها^٢.

لصدي فرشتيخ Vornsteyn كذلك للحديث عن التقدير (عن البعلبكي 1987) يقول: «في حالة التقدير يمثل البنية التحتية للجملة أو يعاد بناؤها قصد تفسير التحليل السطحي للقول-ذهنياً. ليس هناك إرجاع للدلالة التي من المفروض أن تظل هي نفسها طوال سيرة بناء الكلام»^٣. توسل فرشتيخ العناصر نفسها التي سطرها أوتز في تعريفه للتقدير إذ اعتمد على عنصرَي الصناعة والدلالة. وجعله -التقدير- كذلك تأويلاً للفرض منه فهم سطح الجملة من الناحية النحوية والدلالية. كما ألفنا فرشتيخ: «ضمن عمل آخر يقول:» يشمل هذا المصطلح [...] التقدير، كل أمثلة البناء التحتية للجملة: المستوى الصوتي Phonological /المصرف / صوتي Morphological و التركيب Syntactic كما يقال إن هناك عناصر مقدراً فهذا يعني أنه متواجد بالقوة وإن كان لم يظهر في القول بالحق^٤» مما يؤكد أن التقدير موجود ضمن كل مستويات التحليل التقوي سواء تعلق الأمر بالصوت أو بالحرف أو الكلمة أو الجملة أي أنه ليس خاصاً بمستوى دون آخر. إذن فهو وارد ضمن كل عملية تأويل. وذلك المقدر الذي لا يظهر في سطح الجملة، أي لا يلتفت به، موجود بالقوة ذلك الوجود الذي قلبيته الأصول العامة والخاصة، أو بتعبير آخر تعرضه الأصول النظرية التي ظلت إلى حد ما غير واضحة، ربما، كان مراد ذلك إلى الوضع الثقافي الإسلامي آنذاك، إذ لم يكن قد انفتح بعد على الإضافات الأخرى: الشيء الذي لم يأت إلا في القرن 3 هـ / 9 م. خلال هذا القرن سنبداً الثقافة الواعدة الإغريقية، على الخصوص، تعارض تأثيرها. وبهذا الصدد يقول فرشتيخ: «...» أصبح، في القرن 3 هـ / 9 م، تحدي العلوم الإغريقية الواعدة من منطق وفلسفة حاضراً بقوة إلى درجة أصبح معها التحداء مجبرين على توضيح مبادئهم ومناهجهم بما في ذلك وضع التقدير^٥ / لم ينحصر -التقدير- في النحو فقط بل تجاوزه إلى الفقه وحسب فرشتيخ، صرف مصطلح التقدير في إطار النحو- تطوراً إذ كان يعني في المرحلة الأولى إعطاء وضوح state في المستوى الصوتي بواسطة ف - ع - ل، وفي المستوى التركيبي بواسطة الوظائف داخل الجملة: ف - ها - مض، ويلاحظ فرشتيخ، في هذه المرحلة، أنه ليس هناك أي أثر الترابط التقدير بالمرتفع أو بالوجود بالقوة، أما في المرحلة المتأخرة فقد عوض التقدير

قاعدة التفسير مع النص المبرم محاولة للفهم

مفهوم التمثيل وفي بعض الأحيان يرد التقدير في مقابل التحقيق، أي القول المثلث به (٣٠)، أما فيما يخص استعمال التقدير ضمن الفقه فيقول فرشتوخ: «يمكن أن نضيف أن التقدير لم يستعمل في علم اللغة فقط، بل استعمل كذلك في علوم الشرع legal sciences، بمعنى استعمال الحال legal fiction، أي إعطاء لعدم حكم الموجود، أو إعطاء الموجود حكم لعدم، بروتشفيج: 1970، 11، 147٢».

من خلال تعمق النحو العربي، فيما يتعلق بالتقدير، يتبين أنه لا يرتبط بالإضمار فقط، بل يتجاوز إلى قضايا نحوية أخرى نجعلها في كل ما يعمل به من الأصل، وهي قضايا الشمل الحمل على المعنى، والتضمين، والتقديم والتأخير... إلخ، فما هي إذن، المعايير التي يتحتم احترامها عند إجراء سيرة التقدير؟

وجدنا صاحب قاعدة الحذف في القسم اللغوي يقول: «إن التقدير الصحيح للمحذوفات عند التحذف يجب أن يراعي امرين أساسيين هما: المعنى والصناعة النحوية، والمقصود بها الأصول النحوية العامة والقواعد الخاصة المتفق عليها، ولذلك يمنع النحويون بعض التقديرات - أحيانا - وإن كان المعنى يميزها لأن الأصول النحوية تتعارض معها، كما يقدرنون أنواعا من المحذوفات - أحيانا أخرى - فيما لما عليه المقررات النحوية من أصول عامة، وقواعد خاصة وإن كان المعنى لا يحتاج إليها» (٣١)، لا نقالي إذا قلنا إن من يملك طريق الحذف وتوابعه - كالتقديم - عليه أن يتوخى الحذف إذ على الرغم من ضرورة توافر عنصر الصناعة والدلالة في عملية التقدير فإنهما قد يتعارضان، فنحن بعض التقديرات لعدم مساهمتها للأصول، ويميزها المعنى ويميز النحاة بعضها الآخر لمساهمتها للأصول النحوية مع عدم احتياج المعنى لها.

ونشير هنا إلى أنه انطلاقاً من عنصر الصناعة والدلالة صاغ النحاة قواعد تفيد عملية التقدير حصروها في أربع نقاط هي:

١ - ٥: **وإن كان المعنى**

عرفه ابن هشام إذ قال: «القياس أن يقدر الشيء في مكانه الأصلي، لتلا يخالف الأصل من وجهين: الحذف ووضع الشيء في غير محله» (٣٢).

٢ - ٥: **وإن كان المعنى**

يقول ابن هشام: «ينبغي تقليده [المحذوف] ما أمكن لتقليل مخالفة الأصل» (٣٣).

٣ - ٥: **وإن كان المعنى**

يقول ابن هشام: «إذا استدعى الكلام تقدير أسماء متضاربة، أو موصوفة وصفة ومضادة، أو جاز ومجوز مضمر على ما يحتاج إلى الربط فلا تقدر أن ذلك حذف دفعة واحدة بل على التدرج» (٣٤).

ظاهرة التثنية في النحو العربي: محاولة التحليل

من الأغراض. كما ترى أيوب أن: «الإضمار عملية من المفروض أن يقوم بها المتكلم (الآلة) بذلك العنصر المضمر في الذهن (في التثنية) ويخفيه ولا يصرح به»^(١١).

لقد ألفت اثنيان أن مختلف استعمالات الجذر (ض - م - ر) (إضمار - مضمر) صلاوة على متعلق تعيين الضمر، يعود جميعها إلى التثنية لأنه هو الذي يغطي ما يفترض، منبهاً، أنه في ذهن السامع أو أنه مضمر بالقلم، مما يقوم دليلاً على أن الإضمار من صميم صنيع التثنية. يلتمس النحوي التمثيل، في نظر أيوب^(١٢)، لما يصادف معطى قابلاً لتحاليل مختلفة، مما يفرض عليه أن يعود إلى قول آخر (تمثيل لا يتكلم به) لإظهار الصلاقة الصورية. الأكثر صلاحة، بين عناصر المعطى المواد تحليله، يحقق النحوي مطلبه هذا انطلاقاً من «تمثيل لا يتكلم به» قد تقبله السليقة وقد لا تقبله. وفي معرض هذه الفكرة تصرح أيوب أنه يبدو من صيغة «لا يتكلم به» في هذا الإطار، أن اللغة الطبيعية تستعمل لأهداف التمثيل، أي تستخدم بصفتها لغة واصفة^(١٣)، الاتجاه نفسه ينحاز فرشتيخ: «استعملت العناصر المضمنة في هذا القول / التمثيل، قصد التمثيل والتحليل فقط، كلمة واصفة، كرموز مجردة يمكن أن توظف لتعريف الثام عن العلاقات داخل الجملة»^(١٤)، وهكذا تستخدم اللغة الطبيعية مع التمثيل كلمة واصفة، وفي رأي أيوب هذا هو المعنى الأول لعبارة «لا يتكلم به» والتي تعوض في أحيان كثيرة، عبر الكتاب، بعبارة «لا يستعمل في الكلام». ويستفاد كذلك من كلام أيوب وفرشتيخ أن العبارات التي تنتمي إلى اللغة الطبيعية «لا تستعمل في الكلام أو لا يتكلم بها تتقل من كونها لغة طبيعية إلى كونها لغة اصطناعية تنتمي إلى اللغة الواصفة». ويقول أيوب بهذا الصدد: «يستغل الكاتب، نسقياً، الإنكسارية التي تلحقها كل لغة [أي] الاستغلال الاستعمالي وتوظيفه لأهداف التمثيل الصوري. وتعد عملية التمثيل أهدافه عملية فهم، إذ يفترض أن توضح العلاقات المجردة التي يتضمنها قول ما في متواليات التمثيل. وبهذا يكون التمثيل [إن] طريقة عامة للتبيين وهما معاً [التمثيل والتبيين] يقرضان ويعضمان مفهوم الاستدلال»^(١٥).

يتضح من قول أيوب أن فهم العلاقات بين عناصر اللغة لا ينحصر فيما يقال وفيما هو مباشر. بل يثنى فهمه من خلال بناء تجريدي لا يقال وغير مباشر، فإذا كانت المسانيات الحديثة تستخدم رموز الرياضيات واللغويات في التمثيل، فإن صاحب الكتاب وظف عبارات اللغة الطبيعية غير المستخدمة في الاستعمال الطبيعي.

ولما كان الاستعمال اللغوي يتجاوز، بشكل واضح، الأصول التي وضعها النحاة كل من البدعي أن يخالفها، مما يحتم إيجاد حل لهذا التعارض إذ يوضح تنكيران قائلاً: «كان من الطبيعي أن يستخدم تصور النحاة لأصل الكلام بالاستعمال؛ لأن الواقع اللغوي يمرورته وتعليقاته، يستعصي على التحصر بالطريقة التي وصفه بها سيبويه. كما أنه يصعب تعجييره حسب الأصول التي جردها منه. ومن هنا تأتي ضرورة التأويل، وهذا هو السبب الذي جعل

سببونه يلج على ضرورة التمييز بين التمثيل والكلام المستعمل؛ لأن التمثيل وسيلة تأويلية بواسطتها يمكن رد ما خالف الأصل إلى أصله^(٢٢)، مفاد هذا القول، إذن، إن موثقة الاستعمال ولغة المتحدثين بجملائه لا يستلزم للتصور الذي وضعه النحاة للكلام، ذلك التصور الذي من شأنه أن يعجز الاستعمال اللغوي، مما نجم عنه اللجوء إلى عملية التأويل التي يرد بمقتضاها الفرع إلى الأصل، والتي يعد التمثيل إحدى وسائلها.

حسب أيوب^(٢٣)، إن ما يرمي إليه سببونه من توظيف التمثيل هو إخراج بعض المعطيات من كونها «معالاً»، وهذا معيار من معايير المقبولية في كتاب سببونه، إلى كونها مقبولة، مما يفيد أن التمثيل إجراء خاص بالتحوي / سببونه في الكتاب، إذ لا دور للمتكلم فيه، فهو يقتصر في الحذف لا غير، وعليه يتجلى عمل التحوي في إظهار ما يفترض أن التكلم قد حذفه، ولا يقتصر عمله في إعادة بناء كلام المتكلم، بل يتجاوز في رأي أيوب^(٢٤)، هذا هو الأهم، إذ عمل التحوي هذا يسمح بإرساء الشروع التحوي للكتاب مقارنة مع مشاريع نحوية أخرى، ترصد، في الكتاب، لحظة خاصة بسببونه بصفتها نحوية، انتهى فيها يجعل بعض المعطيات مقبولة، مستخدماً ما أسماه بالتمثيل، مظهراً ما حذفه التكلم معتمداً على هذا الإجراء الذي يسمح للتحليل، ألا يقتصر على الأقوال المباشرة أو على المعطيات سليمة التكوين، بل يتجاوز ذلك إلى المستوى التجريدي أو كما جاء على حد تعبير أيوب، العودة إلى «النموذج»^(٢٥) من اللغوية، أنه لصياغة تمثيل لا بد من إظهار المحذوف، مثل:

(٧) - زيدا مبروت به.

بموجب «زيد» و«كانت» كما يقول سببونه: «الزائد أن تفسر به مضمراً»^(٢٦)، أي أن تفسر فعلاً مضمراً هو الذي عمل فيه فاعله مضمراً، إذ يقول سببونه: «كانت قلت إذا كنت ذلك، جعلت زيدا على طريق مبروت به»^(٢٧)، لتفسير إعراب كلمة «زيد» النجاء سببونه إلى التمثيل مظهراً ما أضمره المتكلم، أي إظهار فعل مضممر يعمل في كلمة «زيد».

يتضح من فحص التمثيل أنه، كما نذهب إلى ذلك أيوب: «ليس تمثيلاً لموضوع ينتمي للعالم الخارجي وإنما هو تمثيل لعلاقات ضرورية، لموضوع التمثيل، دائماً، هو توضيح، إذا أمكننا القول، هذه العلاقات وتجسيدها في متواليات لغوية»^(٢٨)، حيث المصطلحات هي القولات التحوية، أما العلاقات موضوع التمثيل فهي متعددة، في أغلب المعطيات، يتجلى موضوع التمثيل في علاقة العمل بين القولات، إذ مفهوم العمل يجري المعنى المجمل للمقولات ويتعامل معها حسب ترتيبها وقيماتها القولية^(٢٩).

إذا كان الجانب الصناعي حاضراً في عملية التمثيل، فما حظ الدلالة من ذلك؟ للتصدي الجواب عن هذا السؤال لا بد من الانطلاق من بعض المعطيات مثل:

(٨) - ما صنعت و أخاك.

(٩) - ما صنعت أخاك (تمثيل).

(١٠) - ما صنعت مع أخيك (معنى).

تشكل (ج ٨) الجملة المحققة (ج ٩) تمثيلاً لها، أما (ج ١٠) فمعناها أن العلاقة بين التمثيل (ج ٩) والجملة المحققة (ج ٨) ليست علاقة ترادف، بمعنى لا يشكل التمثيل بناء دلالي للجملة، ويتضح هذا بجلاء من إمعان النظر في معنى (ج ١٠)، إذ تعطف عن (ج ٩) وترادف (ج ٨)، أو بتعبير آخر يختلف التمثيل عن المعنى، وهنا ألفينا فرشتيخ بقول: «بخلاف التمثيل الجرد، فانترادف الدلالي للجملة تام، جملة يمكن التلفظ بها»^{١٢٤} من خلال كلام فرشتيخ نقل علينا من جديد أهم خاصية يتميز بها التمثيل (ج ٩) «لا يتكلم به»، إذا كان التمثيل يفرد بهذه الميزة فإن المعنى على التفيض من ذلك يمكن التكلم به (ج ١٠).

اتطابق من اختلاف التمثيل عن المعنى بتبادر إلى الذهن سؤال آخر يفرض نفسه بإلحاح، ما الهدف من التمثيل إذا لم يكن بناء لغوي للجملة؟ سنلتصم الجواب، هذه المرة، من عمل فرشتيخ: «تتوق عملية التمثيل [...] إلى الحفاظ على الاتصال النظري- وسمليط التحوي. من خلال بناء مكونات البنية في صورة جملة، تغير متكلم بها»^{١٢٥} توحيد وصفه للجملة السطحية وتوضيح العلاقات بين مكوناتها^{١٢٦}. يتضح من خلال كلام فرشتيخ أن الغرض من التمثيل نظري محض فهو من صميم صنيع التحوي المائج لمعطيات اللغة وثقافة وتفسيرها. فمن دون التمثيل لن تغطي العديد من البنيات اللغوية عن معناها ولن توضح للنظر التحوي. وإذا كان الحذف سوا من أسرار التكلم فالتمثيل تقنية من التقنيات النحوي (أو هي هذا التصور نقل فرشتيخ: «يتأخر إضمار التكلم تمثيل التحداء أي تمثيل للأقوال بحيث تعكس قابلية التمثيل»^{١٢٧}) من بين الحيل التي توجد ومن تصريف النحوي لإظهار المتكلم المثل (إزبداء منوزات به) (إجشفت إزبداء على طريقه منوزت به) (تمثيل). ويعد التمثيل، مع ذلك، أكثر من مجرد إظهار للعناصر المضمرة، فإنه يسهم، أيضاً في استعادة الرتبة الأصل مثل: (إزبداء ضريرت) (ضريرت زبداء)^{١٢٨}.

بناء على ما تقدم يتضح مدى ترابط التمثيل والحذف، بغض النظر عن الاختلافات القائمة بينهما. ومدى عمق العلاقة بينهما مما يستدعي إفراد دراسة خاصة بهما. وعليه يمكن أن نستخلص أن هناك نوعين من الحذف: الحذف اللغوي والحذف التقني، أو حذف المتكلم وحذف النحوي أي التمثيل.

٧ - الخاتمة

بعدما تطرقنا لجوانب مختلفة من ظاهرة الحذف سلّمنا، الآن، منحى مخالفاً، إذ سنحاول تبسيط بعض الخصائص على الحذف لما يخرج الكلام بعوجبه على مقتضى الظاهر.

لقد أشار الزركلي إلى أنه: «من المشهور أن الحذف مجاز، وحتى إمام الحرمين في «التلخيص» من بعضهم: أن الحذف ليس بمجاز» إذ هو استعمال اللفظ في غير موضعه والحذف ليس كذلك.

قال ابن عطية في تفسير سورة يوسف: وحذف المضاعف هو عين الجاز أو سميته: وهذا مذهب سيويه و غيره من أهل النظر، وليس كل حذف مجازاً^{١١٤}.

أما الرأي الأول، رأي إمام الحرمين أن يكون الحذف مجازاً وأقرب الثاني. رأي ابن عطية، يون تعميم، إذ حصروه في حذف المضاعف، من غير أن يوضح كيف ينتقل من التعبير المتضمن للحذف من الحقيقة إلى المجاز. فجزى الجواب على سؤال آخر، الزنجاني في «المعيار» إذ يصرح: «إنما يكون [الحذف] مجازاً إذا تغير بسببه حكم، فأما إذا لم يتغير به حكم، فلا يكون مجازاً»^{١١٥}. أتى هذا الموقف معزراً للرأي الثاني وموضحاً له إذ ألقينا صاحبه بحد الكيفية التي ينتقل بمقتضاها القول الحذف من الحقيقة إلى المجاز، حيث المعيار هو تغيير الحكم، أي تغيير الحكم الإعرابي فيما تنفي من الكلام. وإذا لم يتغير هذا الحكم يجرى القول في الحقيقة لا في المجاز.

يركز الجرجاني، في أسرار البلاغة القول السابق ويشرح، عبر مثال، الكيفية التي يعميها ينتقل القول إلى المجاز حيث يقول: «علم أن الكلمة كما توصف بالمجاز تشكك لها عن معناها [...] فقد توصف به لقلها من حكم كان لها إلى حكم ليس هو بحقيقة فيها، ومثال ذلك أن المضاعف إليه يكتسي إعرابه المضاعف في قوله الآية الكريمة «وَوَسَّاسُ الْقِرَّةِ» سورة يوسف - الآية ٥٢، والأصل: اسأل أهل القرية، فالحكم الذي يجب القرية في الأصل وعلى الحقيقة هو الجر، والتسمي فيها مجازاً^{١١٦}. وهذا هذا الكلام أنه ينبغي ألا نلزمهم أن المجاز يتحقق عن طريق الحذف وحده، بل من الضروري والمؤكد أن يتساقط تغيير في الحكم، ولا قلن يتحقق المجاز مثل قول قلن: <http://ArchiveBeta.Sakhr.net>

(١١) - زيد منطلق وعمرو (منطلق).

يحذف الخبر (منطلق): لا يوسف هذا القول بالمجاز لأنه يتضمن حذفاً دون تغيير في الحكم الإعرابي كما في قوله تعالى:

(١٢) - قال تعالى «إِنَّمَا حَرَّمَ عَلَيْكُمُ الْمَيْتَةَ» سورة النحل - ١١٥.

علم أن هنا محذوفاً والذي ينهض دليلاً على ذلك، على حد قول الزركشي، أن الذات لا لتصف بالحل والحرم شرعاً، وإنما هما من صفات الأفعال، فكان المحذوف هو «التناول» إذ أضحي التعبير كالتالي:

(١٣) - «إِنَّمَا حَرَّمَ عَلَيْكُمْ تَنَاوُلَ الْيَتَةِ».

لما حذف الفعل به المضاعف، المصوب (التناول) سد المضاعف إليه التجزؤ أصلاً مسدداً وأخذ حكمه الإعرابي كما في:

(١٤) - قال تعالى «وَجَاءَ بِكَ» سورة القمر - ٦١.

نظراً لاستحالة مجيء الباري تعالى، لأن المجيء من سمات الحدوث، اقتضى الأمر تقدير محذوف، كما يلي:

ظاهرة التذرع التي تعبر حافة المعنى

(١٥) - وجاءَ أمرٌ رَبِّكَ أَنْ تُبَاطِلَ أَوْ تُبَاطِلَكَ.

لما حذف «أمر» وهو فاعل مضارع يلزمه الرفع أصلاً محل محله المضاف إليه وأخذ حكمه. إن الحذف الذي يتغير معه الحكم الإعرابي فيما يبقى من أجزاء الكلام وينتقل بمقتضاه القول من الحقيقة إلى المجاز يسمى الاتساع. لكن ما الاتساع؟ لقد عرفه السيوطي على أنه «خروج من الحذف، لكن الفرق بينهما (الحذف والاتساع) أنك تقيم التوسع فيه مقام المحذوف وتغريبه إعرابه، وفي الحذف تحذف العامل فيه، وتدرج ما جعل فيه على حاله في الإعراب، والاتساع العامل فيه بحالته، وإنما تقيم فيه المضاف إليه مقام المضاف أو الطرف مقام الاسم»^(١٦) يستفاد من هذا الكلام أن الاتساع حذف غير عادي، في مقابل الحذف العادي، إذ مع الثاني يحذف العامل من التركيب وتظل العلاقة الإعرابية قائمة دون أن يمسها تغيير، في حين مع الأول يواكب الحذف تغيير في الحكم، مما يقود إلى تغيير المعنى. وعلة ذلك تعزى إلى أن الفعل أسند إلى غير ما وضع له في الأصل. إذ يصبح هناك تضارب بين مرجع الكلمات المنطوقة ومرجعها الأصلي المطابق للحقيقة. إذ استعمل الأول مجازاً، أي خرج الكلام على مقتضى الظاهر، لما ضاقت به الحقيقة، كما يرى السيوطي: «إن للتكلم لا يعمل إليه [المجاز] إلا إذ ضاقت به الحقيقة فيستعير»^(١٧) فعزى هذا الكلام أن الكلمة تفقد دلالتها التي وضعت لها أصلاً فتتخضع لتأويل يمنحها ولا تخاف من ذلك كما يقول الجرجاني في أسرارها: «... [لا] يعقل من المجاز أن تلسب الكلمة دلالتها ثم لا تعطيها دلالة أخرى وأن تعطيها معاً براد بها شيء من وجه من الوجود»^(١٨) بمعنى لما تفقد الكلمات المنطوقة مرجعها الأصلي، أي مرجعها قبل أن يحدث فيها تغيير على مستوى المعنى والذي يطابق الحقيقة، يصبح من الضروري منحها معنى جديداً، وبما أنه كان لها معنى حقيقي وفطنته لزم منحها معنى مجازياً.

لما يستعصي حمل الكلام على ظاهره تلجأ إلى التأويل الذي يراعي قهدين اثنين على حد قول الجرجاني:

- قيد تداولي: «أن يكون امتناع تركه على ظاهره لأمر يرجع إلى غرضي التكلم»^(١٩).

- قيد صناعي: «أن يكون امتناع ترك الكلام على ظاهره ولزوم الحكم بحذف [...] من أجل الكلام نفسه لا من حيث لغرضي التكلم به»^(٢٠).

يتوسع في الكلام تحت ضغوط منها ما هو تداولي ومنها ما هو صناعي: أما فيما يتعلق بالأول فهو مرتبط بغرضي التكلم، كغرضه في الاختصار والإيجاز. إذ يرى الجرجاني أنهما من أهم خصائص الكلام البليغ. أما فيما يتعلق بالثاني فقد يستند الفعل أو ما شابهه إلى ما لم يوضع له أصلاً فيجود التعبير عن ظاهره.

إذا كان الحذف يقوم على أساس العلاقة العاطلية/الصناعية، فإن الاتساع يقوم على أساس الدلالة، إذ يقول الجرجاني: «الصناعي اعتماداً على المعنى»^(٢١). وينسب المذهب نفسه الباحث

الهولندي فرشتيخ حين يعرف الانشاع. هي فترة يقارن فيها بين التقدير والانشاع. ولما فرغ من الحديث عن الأول تصدى لتعريف الثاني، إذ يقول: «...» في حالة الانشاع ليس هناك شيء غير ملائم في التركيب، وليس هناك انحراف عن القواعد العادية التي تحتاج إلى تفسير. وإنما هناك انزياح في المعنى^{١٧}. ويشرح فرشتيخ هذه المسألة شرحا واضحا في عمل آخر إذ يقول: «يتجلى اختلاف [الانشاع] عن الحذف في أن العناصر التي يضيفها المحذف قصد تأويل معنى الجملة [في التعبير الموسع] لا يعارض أي أثر تركيب في البنية السطحية للجملة في حين [في الحذف العادي] يعارض العنصر المحذوف في البنية التركيبية التحتية الأثر تركيبيا [عمل]. إذ يبتدى في مستوي السطح وبعد، فعلا، [هذا الأثر] الحافظ الأساسي لتقدير العامل^{١٨}».

لكي نوضح هذا الكلام سنتوصل مثلا مشهورا:

(١٦) قال تعالى: «وَأَسْكَنُ الْقُرْيَةَ» سورة يوسف - الآية ٨٢.

حيث تأويلها كما يلي:

(١٧). «سَأَلُ أَهْلَ الْقَرْيَةِ».

في هذه الآية عوضت كلمة «القرية» عبارة «أهل القرية» لكن كلمة «أهل» المحذوفة هنا لم تلغ أي أثر في البنية السطحية عكس ما يتج في الحذف العادي. مما يشهد أن الانشاع يقوم على أساس الدلالة.

ولقد ناقش سيبويه نفسه ظاهرة الانشاع حيث ورد بهذه الصيغة الانشاع كما وردت معه كلمات مشتقة من الجذر نفسه (توسع - سعة - على السعة - الساع - يتوسعون). وفي باب «هذا باب استعمال الفعل في الفتح لا في المعنى لاتساعهم في الكلام والإيجاز والاختصار» يورد سيبويه أمثلة جاءت على الانشاع من بينها:

(١٨). قوله تعالى: «وَأَسْكَنُ الْقُرْيَةَ الَّتِي كُنَّا فِيهَا وَالْعَيْرَ الَّتِي أَقْبَلْنَا فِيهَا» سورة يوسف -

الآية ٨٢. بمعنى «سَأَلُ أَهْلَ الْقَرْيَةِ» لأنه يستعمل، فعلا، أن تسأل القرية، اختصار وأعمل الفعل في المضاف إليه أي «القرية». كما كان قد عمله في المضاف «أهل». مما يؤدي إلى التوسع في الكلام. وقد يتعلق هذا الأخير عن طريق حذف جزء من الكلام شريطة أن يكون هذا الجزء من الكلام معلوما لدى السامع. إذ يرى سيبويه: «...» ولكنه جاء على سعة الكلام والإيجاز لعلم المخاطب بالمعنى^{١٩}. يتطلب الانشاع ما يتطلبه الحذف العادي في المحذوف أن يكون معلوما (انظر العنصر الأول من مبادئ الإضمار). وهذا ابن جني يحمله في شجاعة العربية^{٢٠}. إذ يصرح: «...» الانشاع فائز في جميع أجناس شجاعة العربية^{٢١}. لكن السهوطي، كما سبق الذكر، خصصه في الحذف فحسب.

ظاهرة الاتساع في النحوي العربي محاولة لفهم

وقد اختلف الاتساع بوصف العملية التي تخرج بمقتضاها الكلمة عن الحدود المرسومة لها، كالانحياز لجاليها العادي، وعن قرشيته^(١٢)، حسب ليفن Levin [1979: 211] كان نتيجة لهذا أن استعمل سيوريه مصطلح «حد الكلام» ليشير إلى «حد» «سعة الكلام»، وانطلاقاً من تحليل ليفن، فقد الكلام يعني الاستعمال العادي للكلام، أي مساهرة الفيدود التي تقرضها اللغة على المتكلمين فتضيق عليهم، والصنيع نفسه نجده في الشريعة كذلك^(١٣)، لما كان يضيق على المتفسرين كانوا يعودون لما يسمونه سعة أو اتساع اللغة العربية لتبرير تأويلاتهم للقرآن الكريم، لأن هذه الخاصية، حسب رأيهم، تعزز اللغة العربية عن كل اللغات الأخرى، يرى ابن فارس: « [...] المعجم لم تتسع في المجال اتساع العرب^(١٤)، ثم يضيق في الباب نفسه «باب القول في أن لغة العرب أفضل اللغات وأوسعها» فإذلاً: «أين لسانك اللغات من السعة ما لغة العرب^(١٥)، كما ألفينا الاتساع مرتبطاً بخصائص أخرى، كالتفرد للعجمي للغة العربية، إذ يصرح ابن فارس: « [...] لو احتجنا إلى أن نغير من السيف وأوصافه باللغة الفارسية لما أمكننا ذلك إلا باسم واحد، ونحن نذكر للسيف بالعربية صفات كثيرة، وكذلك الأسد والفرس وغيرهما من الأشياء السبعة بالأسماء المترادفة^(١٦)».

يتذهب إلى أبعد من هذا في إبراز قيمة الاتساع، إذ صير جوهرياً في فهم القرآن الكريم: «بدونه يظل الكتاب المقدس مغلقاً، وهذا السد يقول ابن فارس «لو أنه لم يعلم توسع العرب في مخاطبتهم... بكثير من علم يحكم الكتاب والسنة^(١٧)» يستلزم من هذا القول إن معرفة الاتساع والإلمام بظواهر شيء ضروري لمن يرغب في فهم النص القرآني ولا يستطيع نصاً مغلقاً يعسر فهم العديد من آياته.

وهكذا، من خلال ظاهرة الاتساع، يتضح تماثل الجانب النحوي بالجانب البلاغي بجلال، حيث الانتقال من الحقيقة إلى المجال يتم بموجب شروط نحوية معقدة ولا فلا يتم هذا الانتقال.

٨ - رأي ابن عسقاء القرطبي

إن مصدر رأي هذا النحوي الأندلسي - حيال نظرية العامل - بشكل خاص، وأصول النحو، بشكل عام، وكذلك رأيه حيال الحذف - هو تأثره بمذهبه الفقهني الظاهري، المذهب الذي لا يتجاوز النص اللغوي ويتمسك بحرفيته، وبذلك يرتبط بظاهرة لأنه كما يقول السرطاوي: « اللغة في رأي الظاهرية مقدسة وكاملة لا تحتاج إلى تعديل أو زيادة لأنها من عند الله خالق كل شيء، فهي توقيفية وأن العامل فيها هو التكلم نفسه^(١٨)، تستلزم من هذا الكلام رأي الظاهرية في اللغة وهي العامل، ترى أن اللغة مقدسة، مما يتعين التعامل معها كما هي، وترفض نظرية العامل لأنها بنيت على الطن والخيال، إذ تقوم النحاة نحو التقديرات الذاتية، في حين تدعو الظاهرية إلى وصف الحقائق اللغوية كما هي والابتعاد عن التخمينات.

لم يرفض الظاهرية نظرية العامل وحدها، بل كان لها رأي في العلة والقياس والإجماع، لقد رفضت العلة إلا ما يقدم منها النص اللغوي، أي تلك التي تصف ظاهر النص، مما يفيد أنها تقبل بالعلة التعليمية، وتابى العلة القياسية والعلة النظرية الجدلية، ولها فيها تقسيم خاص. أضف إلى ذلك رأيها في القياس والتقدير، ضمن هذا الإطار سيبدو رأيها في الحذف، لما فرغ صاحب «الرد على النحاة» من مناقشة باب الاشتغال، بعد عرض أفكار النحاة بشأن هذه الظاهرة التي فسروها مستلزمين في تلك ظاهرة الحذف، قال: «لم أحتج إلى إضمار ما الكلام تام دونه، وإظهاره... مختلف الفرض الثلاث^{٢٦}، مؤدى هذا الكلام أن ابن مضاء يرفض تقدير فعل مضمر في بنيات الاشتغال إلا، في رأيه، الكلام تام ولحي عن تقدير أي محذوف، إن تصور الظاهرية اللغة يجعلها تقصي الحذف وكل توابعه كاللتقدير، مثلاً، مما يقودها إلى رفض أن يكون للأسم واقع مضمر أو ناصب مضمر، يقول ابن مضاء: «ولا يضمن واقع كما لا يضمن ناصب، وإنما يرفع المتكلم وينصبه اتباعاً لكلام العرب^{٢٧}»، فلما بان الظاهرية لا تتجاوز النص اللغوي فإن صاحب «الرد على النحاة» يرفض التكديراً لأنه ضرب من الخيال والتخمين، ولا طرية أن يصدر هذا الرأي عن يدين بالذهب الظاهري.

لم يرفض الحذف والتقدير مع نصب الاسم فقط بل ورفضها مع نصب الفعل بعد هاء السببية أي بتقدير «أن... مستمرة وجارية» لا يقول ابن مضاء: «وهي قالوا فيه ما لم يفهموا وأضمرها فيه ما يخالف مقصد القائل أبواب نصب الفعل^{٢٨}»، لكنه لم يرفض الحذف رفضاً قاطعاً، إذ كان موقفه منه ينقسم إلى ثلاثة أقسام:

١ - يقول ابن مضاء: «[...] والمحذوفات في كتاب الله تعالى لعلم المخاطبين بها كثيرة جداً وهي إذا ظهرت ثم بها الكلام وحذفها أوجز وأبلغ^{٢٩}»، يعترف بهذا النوع لأنه معلوم لدى المخاطبين وهذا ما جوزه في نظر صاحب الرد على النحاة.

٢ - يقول صاحب الرد على النحاة: «[...] محذوف لا حاجة بالقول إليه بل هو تام دونه إن ظهر كان عيباً^{٣٠}»، يأتي هذا النوع لأن الكلام تام ومفهوم من دون أن يقدّر محذوفاً، فضلاً عن ذلك ظهور المحذوف بعد سببية.

٣ - قول ابن مضاء: «[...] فهو مضمر إذا أظهر تغير الكلام عما كان عليه قبل إظهاره» يرفض هذا النوع كذلك لأن إظهار المحذوف سيغير الكلام عما كان عليه، إذ يصل لذلك بأسلوب النداء بإظهاره إنشاء وإن أظهر الفعل فيه تغير وصار خيراً.

وهكذا فإن اعتراض ابن مضاء على العديد من القضايا التحوية بما فيها الحذف لم يكن مفاجئاً، لأنه أتى منسجماً مع مقدماته، ورفضه لم يكن مطلقاً؛ لم يرفض العلة بكل أنواعها إذ يقبل بالعلة التعليمية، كما يقبل بالنوع الأول للحذف.

٩ - الخلاصة

وعليه، ففنى الظاهرة المدروسة (الحذف) يجعلنا أمام مجموعة من النتائج التي تتوزع حسب المحاور الدراسية: فتعتمد وجود ظاهرة الحذف، أدى إلى تعدد المصطلحات الواصفة لها حيث نجد الحذف مجموعة مهمة من المحابقات (انظر الجدول ضمن عنصر ١)، حيث تتوارد مجموعة من المصطلحات مع مصطلح الحذف وتختلف في درجة تقاطعها مع الحذف: أقرب مصطلح للحذف هو الإضمار لكن الأول أهم من الثاني، إذ يستعمل في المستوى الصوتي، والصرفي، والتركيبى. في حين أن الثاني لا يوظف إلا في المستوى التركيبى مما يؤكد عدم ترادفهما لاختلافهما حسب الحذف، وحسب القيود المتكئة إذ تتوزع بين القيد الصرف، الصوتي والتركيبى والدلالي والتداولي.

على الرغم من مرونة التقدير فإنه محكوم بغيور ضابطة اللغة مع ذلك، يظل في حاجة إلى ضبط أكثر وخاصة النقطة الثالثة بتعارض عنصرى المتابعة والدلالة عند التقدير. وكشفنا، كذلك، عن قضية مهمة حيث ميزنا بين حذف الكلمة وحذف التعوي، أي بين الحذف الذي ينتمي لغة الهدف أي موضوع التحليل (اللغة الطبيعية)، وآخر ينتمي إلى المجال النظري أي اللغة الواسفة (التعليق)، كما أوضحنا أي الحذف، يعدن، نحوي، وبلاغي، إذ الحذف من وسائل نقل الكلام من الحقيقة إلى الخيال لكن علينا أن نذكر شروط (الاعتبار).

ويمكن أن نستخلص من هذا العمل، وكذلك، أن النحو العربي نحو يأخذ بعين الاعتبار «المستوى التحليلي»^{١١}، وهذا ما قصدها، في مقدمة هذا العمل، حين قلنا إن الحديث عن ظاهرة الحذف هو حديث عن تمتع معين من الأنحاء. وهذه الملاحظة تقود إلى التمسك بالنتائج التالية: أبعاد النحو العربي نحواً وصفياً أم تفسيرياً؟.

اللغة والكلام في التراث النحوي العربي

د. محمد سعيد صالح ربيع القاعدني^(*)

تقديم

ليس من القبول بحال أن نحاول أن نلتصق في تراثنا العربي ما يضفي على الدراسات الحديثة انشروعية، أو أن نجهد في أن نجد في التراث مكتشفات العصر وجها به يطمأن إلى قبولها، أو سلفا عليه تعميم. ولهذا ليس هذه الورقة أن تتحو نحو إثبات مشروعية التراث بالدرس المعاصر، ولا الدرس المعاصر لما يتقابه من الدرس التراثي. وأرجو ألا يذهب هذا البحث إلى سهيل محاولة لباس سبويه قبعة سوسير، ولا وضع عباءة الخليل على جسد لشوعسكي. فذلك كله مما يرى أنه حتما يضرر بالقديم ولا ينفع الجديد.

إن تناول المصطلحين الموسميين (اللغة والكلام) هنا - وإن انصب أساس الورقة وغرضها الرئيس على إظهار مدى الالتقاء بينهما وبين أصول الدرس النحوي الأولي - لا يفتق الهدف منه عند حدود الالتقاء فريبا أو بعدا. بل سيعداء، فيما أحسب، إلى بيان طبيعة الدرس النحوي العربي كما قامت في أذهان النحاة الأوائل، ومن ثم سيتضح مدى انحراف مسار الدرس اللغوي التحليلي عند أجيال الطاقين من النحاة المتأخرين. ولعل من أهم ما أرجو أن يشره هذا العرض أن تتضح صورة ما ينبغي أن يحافظ عليه من سمج إرث النحو والنحاة، وما يمكن استبعاده من غثه، لا سيما أن مطالب الداعين إلى تبسير النحو تقتضي أولى خطواتها بيان الغث القديم بأن يترك والسمج الجديد بأن يبقى.

(*) قسم اللغة العربية - كلية الآداب والعلوم الإنسانية - جامعة الملك عبدالعزيز - جدة - المملكة العربية السعودية.

اللغة والكلام مع التراث النحوي العربي

لقد عالجت منذ عقود - كما هو معلوم - صيغيات الداعين بحماسة إلى وجوب ترقية النحو وتصفيته من شوائبه، ووجوب حذف ما لا يزيده إلا تعقيدا وبعدا عن طبيعة اللغة، بالدعوة إلى حذف العامل، والحقل الثواني والثالث، والإعراب التقديري، والقول بالأصل الذي ينبغي أن يكون عليه التركيب. فهل صحيح أن ذلك كله مما ينبغي أن يحذف من البحث النحوي لعظم ضروره وما علاقة جميع ما تقدم بمصطلحي «اللغة والكلام» المخصوص عليهما في عنوان الورقة؟ وكيف يكون اتقاء هذين المصطلحين الحديثين بالدرس النحوي التراثي على نحو ما من الأنحاء، كاشفا عن طبيعة التراث النحوي العربي، وما ينبغي أن يحافظ عليه من النحو أو يستبعد؟ هذا ما أرجو أن تجيب عنه هذه الورقة بوضوح، فخطا عن أن الورقة يرمى لها في هذا المقام أن تهزل ما علق بأذهان الدارسين من أوهام من تاريخ النحو - بدءا من حكايات نشأته الأولى من نحو قصة أبي الأسود الدؤلي مع ابتثته التي تحدثت - أو روايات تكسيف علي بن أبي طالب - رضي الله عنه - من يصنع للناس نحوا يعضم استنهم من الزلل، وما شابه ذلك، وانتهاء بما قيل على السنة الدارسين في شأن الدارس النحوية المتعاقبة في البلدان والأمصار الإسلامية المختلفة، ثم ما أصبح راسخا في أذهان المشتغلين بالنحو الآن عنه.

اللغة والكلام في العصر الحديث

يؤمن بالمصطلحية أن النحو ثورة فريدريك دي سوسير Ferdinand De Saussure اللغوية الحديثة في تعيين حدود مصطلحيه، لا تزال التباختلوت من التفويض يمدون إليه وحده

الفضل في إحداث تفهيم حقيقي في التحليل اللغوي، وهي النظر إلى الظاهرة اللغوية، بفصل تعينيهما والفصل الواضح الجلي بين حدودهما المشتركة، هما «اللغة» و«الكلام». ط «اللغة» عنده - كما لا يخفى على أحد من الباحثين في اللسانيات اليوم - هي النظام الذهني القائم في عقول الجماعة اللغوية الواحدة، الذي يحاول كل فرد فيها أن يأتي بها سمي عنده بـ «الكلام» على مقتضاه، ولا حاجة في هذا المقام إلى الإحالة على مراجع معينة في هذا التعدد المصطلحي، لأن ذلك أصبح من ممتلكات الدرس اللساني الحديث وبديهاته. فلا منازع فيه، بل صار هذا التعين السوسيري للمصطلح حقا مشاعا في الحقل اللغوي بأسره. غير أن ما تجدر الإشارة إليه هنا هو تأكيد سوسير أن ما يدرس في الحقل اللساني يقتصر عليه وحده إنما هو نظام الجماعة اللغوية الذهني، أي، «الفلسفة» لا «الكلام»، لأن اللغة «بمعزل عن الفرد الذي لا يمكنه أن يبتدع فيها أو يغير. إنها موجودة فحسب، لوجود عقد بين أفراد المجتمع... فنعن - حين ندرسها إذن - سوف ندرس نماذج وقواعد، لا منطوقات. النموذج ثابت في شعور الأفراد - وإن تغير تغير ببطء شديد لا يكاد يدرك بحيث يمكننا الزعم بأنه ثابت، ونقوم بالدراسة على هذا الاعتبار¹، فاللغة على هذا

جماعية، أما الكلام ففردى، اللغة موجودة بالقوة، والكلام متحقق بالفعل، اللغة قوالب، والكلام النفاذ، تصب في القوالب، اللغة نظام ذهني متصور، والكلام نماذج مستعملة متحركة على السنة المتكلمين، يفترض فيها نظريا أن توافق ما يقتضيه النظام المتصور في أذهان الجماعة اللغوية، ولا مانع من ألا تطابقه عمليا تمام المطابقة في ظروف معينة¹⁷.

عند ظهور هذين المصطلحين التمايزين عند سوسير قوة لغوية حقيقية، لأن ذلك عمل لم يقتصر أثره على التمييز المصطلحي بين مفهومين من مفاهيم علم اللغة فحسب، بل هو عمل قلب به هذا العالم طبيعة النظر إلى اللغة، إذ كشف النفاذ بمصطلحيه الشهيرين هذين عن حقيقة ثابتة من حقائق اللغة غابت عن أذهان سابقيه ومعاصريه من اللغويين، هي حقيقة النظام الذهني الجمعي المستقر في أذهان جميع أفراد الجماعة اللغوية المتكلمة بلغة واحدة معينة، وبذا أصبحت صورة ما ينبغي أن ندرسه من عناصر الظاهرة اللغوية المكونة لها، وأصبحت طبيعة العلاقة بين نماذج الاستعمال (البنية المنجزة السطحية) والنماذج الذهنية (البنية المتصورة العميقة) في التحليل اللغوي، ولهذا دأبت شهرة هذا الكشف من جهة، ومن جهة أخرى تبنت قيمته العلمية بصورة قوية مع ما قلّبه لدراسة التحولية التوليدية من بعده مما يسير في الاتجاه نفسه.

لم يخل على كثير من البارزين تطابق الفكرة التي بنيت عليها مصطلحات «البنية العميقة» و«البنية السطحية»، و«المنجزة والآداء» عند تشومسكي Noam Chomsky مع فكرة «اللغة»، و«الكلام»، عند سوسير، وإن كنا لا نعيم من بقي ذلك عليه أحيانا¹⁸. يؤكد جفري سامسون مثلا أن من أكثر سمات منهج تشومسكي في دراسة اللغة تأثيرا هو التمييز الذي يقيمه بين القدرة اللغوية Competence والآداء اللغوي أو الممارسة Performance، وهو استرجاع للتمييز بين القدرة Langue والكلام Parole عند سوسير. وتشومسكي نفسه لا يفرق بين القدرة علمه والقدرة التي تحدث عنها سوسير¹⁹، وسنأتي بعد قليل عدد من نصوص بعض الباحثين العرب الذين يفرقون بين عملي تشومسكي وسوسير من حيث نطاق الفكرتين المنوء عنهما فيما مضى، أما السبب الذي لم يظهر لأجله أثر الكشف المذكور تحديدا من بين كنهونه وإنجازاته الأخرى - بصورة لافتة في دراسات الوصفيين والنفسيين من اللسانيين بعده وقبل تشومسكي - فهو في المقام الأول عدم الالتفات إلى عمل سوسير هذا الالتفات التي يستحقها في المجال اللغوي قبل طبع كتاب تشومسكي «البنى التركيبية»، Syntactic Structures في عام ١٩٥٧م، ولهذا لم تظهر طبعة كتاب سوسير لترجمة إلى الإنجليزية من الفرنسية إلا بعد ذلك بستين، أي في عام ١٩٥٩م، كما هو معروف.

لقد طرح أثر الكشف السوسيري هذا أيضا إلى خارج حقل الدرس اللساني، واكتسح ساحة الدراسات الأدبية والنقدية، فصار يشار إلى سوسير على أنه أبو «البنوية»، Structuralism

ومؤسستها، ولا يكتف ذكر النهيوية بحد في حقل الأدب والنقد من غير ذكر سوسير. وما ذلك إلا بسبب دراسة نظام اللغة بدلا من دراسة نماذج الاستعمال والحوادث الكلامية فيها ليس غير. ونقل الخالقون من غير اللغويين منهجه اللغوي إلى خارج دائرة اللغة، واستثمروه في التحول الثقافية الأخرى³¹، لأنه فيما أرى لديهم على حقيقة إنسانية كانت عنهم غائبة، لا لأنه اقترح منهاجاً أو نظرية فحسب، ومن أبلغ ما يدل على التأثير القوي - على سبيل المثال لا الحصر - البناء تحليل لبني شراوس الأسطورة - إلى أعمدة رأسية وصفوف أفقية، ليصل من خلال التقاطعات إلى دراسة النظام الذي يحكم الأسطورة. وقد استهواه المنهج اللغوي بعماء فحسب مصطلح «ميثيم» Mytheme بمعنى: وحدة أسطورية صغرى، نظيراً لمصطلح «فونيم» Phoneme، وحدة صوتية صغرى، عند اللغويين، و«مورفيم» Morpheme، وحدة صرفية صغرى³². أما اللغويون فاعادوا في العصور التالية مباشرة لسوسير منه في التحليل الصوتي بصورة جذرية إلى جانب الإفادة من منهجه بالنقل الدرس اللغوي من الدراسة التاريخية (الديكرونية Diachronic) التي كانت سائدة لسنوات طوال إلى التحليل الآني (السينكروني Synchronic). إلى أن لت تشومسكي الأنظار إلى أهمية البحث في البنية الذهنية العميقة لكل بنية سطحية منجزة، ولطور بناء على ذلك النماذج الترابدية المعروفة.

اللغة والكلام في العصر النحوي العربي (بيننا): مقصورة ومفتحة

لقد هي الإقبال بجديد إن قلنا: إن المصطلحات الأربعة التي سبق الكلام عليها «اللفظة والكلام»، «السنونشيريون»، و«الكفاءة والأداء»، «التشومسكيون»، بما أن مفاهيمها جميعاً - على ما بينها من اختلاف

هي التسمية - ترجع إلى الإصانة على مستويين للغة، أحدهما، مثالي متصور في الذهن، والآخر، واقعي منجز على اللسان، لتلقي مع التصور النحوي الذي يلي على ما يعرف عند النحاة بـ «التقدير»، أي ما يقدر بتقديم أو تأخير أو حذف أو زيادة... إلخ، مما قد يعبر عنه طير تعبير بالتمييز نحويًا بين «القاعدة»، و«الاستعمال»، أي ما تقدره القاعدة مطابقاً بوجه ما من التوجه ما يظهر في نماذج الاستعمال. فقد لاحظ هذا الملاحظ عدد من أعلام الباحثين العرب، منهم شكري عباد رحمه الله، حيث يقول: «وإذا كان التمييز بين «اللفظة» و«القول»، في تعليم سوسير فكرة من هذه الأفكار المحورية - ويمكن أن تندرج بسهولة تحت التمييز بين «القاعدة» و«الاستعمال»، كما تندرج تحت العنوان نفسه فكرة مشهورة أخرى للعالم اللغوي المعاصر نعوم تشومسكي، أعني تفرقه بين «المطردة والكفاءة»³³ في مجال اللغة، ومن هاتين الفكرتين انطلقت معظم الدراسات الأسلوبية المعاصرة - فإننا نجد لدى سيبويه تفرقة مماثلة³⁴، وهنا لا يد من التنبه على أن شكري عباد من الفلاسك الذين أدركوا بوضوح الفرق الجوهرية بين دراسات أوائل النحاة - كالتحليل وسيبويه - ومناظرهم، كشراح الألفية مثلاً.

ويؤكد الدكتور عبدالحكيم راضي أيضا الشيء التام، الذي يصل إلى حد التطابق، بين عمل النحاة وصنيع أصحاب النحو التوليدي، إذ يتصور الشريشان مستوى مثالها للغة، «ومن أجل إثبات هذه المثالية والحفاظ على عليها قام النحو العربي بما يشبه صنيع المحدثين من أصحاب النحو التوليدي النحوي في تصورهم لوجود بنية عميقة Deep Structure مثالية كامنة وراء كل بنية سطحية Surface Structure... ويرى راضي أن محاولات التعليل، أي: بطل النحاة المشهور، والتقياس، والتقدير، ليست سوى إجراءات صناعية في سبيل المحافظة على هذا التصور المثالي»^{١٢١}.

ويقول الدكتور حمزة المزني - وهو من المختصين بالدراسات اللسانية التوليدية - في الصلة بين بحوث جيل النحاة الأول وبحوث اللسانيين المحدثين، ولا سيما المدرسة التوليدية، في وضوح لا يحتاج إلى فضل بيان: «... لكن الصورة التي يمثلها كتاب سيبويه هي الدليل الأوضح على أن النحو العربي في بداياته لم يكن معياريا طائفا، بل كان الصق ما يكون بالتطير اللساني الحديث، وقد اكتشف المتخصصون في اللسانيات الحديثة، وبخاصة اللسانيات التوليدية، هذا الغنى التطري في النحو العربي المبكر. وهو ما دعا هؤلاء إلى القول بأن النحو العربي - في صورته تلك - يتشابه مع الدراسات اللسانية الحديثة. إن لم يتطابق معها في الأهداف وهي طريقة البحث. وفي الوصف والتفسير»^{١٢٢}. وأشار المزني في موضع آخر إلى عدد كبير من الغربيين المتأخرين الذين اكتشفوا صلة الصلة بين دراسات نحاة العرب والدراسات اللسانية الحديثة في الغرب، منهم جونان آرين، الذي يؤكد أن جهود نحاة العرب الرائعة لم تقدر بما تستحقه في الغرب إلا مع التفاهيد الينوية التي أتى بها دي سوسير وبلومفيلد وتشومسكي^{١٢٣}. ومنهم مايكل كارتر، وديفيد جستن، وغيرهما^{١٢٤}.

لعل فيما ذكر من تصور لحظ أصحابها تطابقا بين طبيعة الدراسة عند أوائل النحاة وطبيعتها عند هؤلاء المحدثين، من حيث تصور بلهذين متصورة ومشجرة، كافية، ويكفي من القلادة ما أحاط بالعقل، غير أن الدراسة عند هذه المرحلة تقتضي منا أمرين أحدهما: تعيين نقاط الالتقاء بأوسع مما ذكر هؤلاء الذين وردت تصوصهم، وبصورة أكثر تحديدا لمواضع الالتقاء والافتراق. والآخر: الوقوف على نماذج من تصوص الأقدمين التي تؤكد دعوى هذه الورقة بانطلاق الأوائل من النظر التحليلي في النظام الذهني الجسمي وعرض نماذج الاستعمال عليها من أجل فهم الظاهرة الظرفية فحسب، وليس كما يشيع عند أغلب الدارسين اليوم من أن النحو قد انطلق منذ براكهيد الأولى من نظرية معيارية، فرضها تحديد القواعد التي تعصم المتكلم من التلعن والزلل ليس غير.

أما الأمر الأول فمن العجيب حقا أن نقاط الالتقاء بين طبعتي المدرسين القديم والحديث هي نفسها التي ينادي اليوم بحددها والاستغناء عنها هي العرس النحوي بحجة أن كثيرا من

الحديث والكلام مع التراث النحوي العربي

المحدثين يري فيها موقفاً تقدم البحث النحوي العربي للعاصر وتطوره، مع أنها القضايا الكبرى التي ارتكز عليها البحث النحوي منذ انطلاقة أول مرة، ولولاها ما كان لشعر وللنحو الأوائل شأن يذكر، منها ما أشير إليه سابقاً من تقدير «أصل مثالي للتركيب أو العبارة»، ومنها: «العامل النحوي»، والعلة النحوية، والتقدير الإعرابي، ذلك لأنها كلها يجمعها جامع النظر في النظام الذهني للجماعة المتكلمة بالعربية، بل أزعجني هذا القام أن تشبه الأقدمين إلى أصل مثالي مفترض للتركيب - وإن لم ينطق به - هو الذي اقتضى بصورة منطقية تدريجية القول بالمعامل والعلة والإعراب التقديري؛ لأن الأصل المفترض في هذا السياق إعمال يحول على ما استقر في ذهن المتكلم والمسامع من نظام ذهني جمعي، وما لو غيره المتكلم أو عدل من النطق به لفهم المسامع ما شُهر أو حذف، ومن ثم عرف المسامع «العامل» الذي جعل كلمة ما في التركيب الذي نطق به المتكلم منصوبة أو مرفوعة أو مجرورة، سواء أكان ذلك العامل المذكور في التركيب أم كان منبوذاً فقط، وعرف تبعاً لذلك «العلة» التي قامت في ذهن المتكلم حين جاء تركيبه على وجهه، ولا مفر أيضاً من التسليم بأن المسامع هنا سيعلم بالضرورة الحركة القوية فيما يمنع من ظهور الحركة عليه مانع ما، كأن تكون الكلمة ميلية أو جاء بدل المقود جملة أو شبه جملة أو الخضاء حركة الناسبة أو نحو ذلك، وهو ما يعمس بـ «الإعراب التقديري»^(٢٢)، يستق في السطر التالية وقفات موجزة عند العامل والعلة والإعراب التقديري والتأويل، لعل ذلك يفي بجزء من الشبان عليها.

http://ArchiveBeta.Sakhra.com

١- العلة

لم تحط قضية من قضايا النحو بعقل ما حظي به الكلام في الموامل النحوية، ويوشك العامل أن يكون عند المحدثين، وأصحاب دعوات التيسير، ومن تاروا على منهج العرض النحوي قديماً وحديثاً، العقبة التي يجب أن تزال ويقطس عليها، بدءاً بالبن مضاء القوطي وانتهاء بالشاذين في الدراسات اللغوية في جامعاتنا اليوم، ولو استعرضت التخصص التي يدعو فيها الباحثون بالويل والشبور على العامل ومن اعتلق القول به، والتي يتكاثرون يجمعون فيها - كما لا يخفى على متابع - على تأكيد أن القول بالعامل سفسطة، وأثر من آثار الملتحق في الثقافة العربية، ورجم بالغب، وسيلة من وسائل تسويق ما لا يتفق مع القواعد،... ونحو ذلك، لاستغرق ذلك من الدراسة عشرات الصفحات، وتكاد وجهة نظر الغالبية العظمى منهم في العامل تنحصر في أن القول به لا يوائم النحى الوصفي الذي تتبذد الدراسات اللغوية الحديثة، وسأكتفي هنا للإيجاز بعرض أهم ما ورد عند باحث واحد، أفرد لتفصيل القول في قضية العامل النحوي بين القدماء والمحدثين كتاباً كاملاً، هو الدكتور خليل عماره في كتابه «العامل النحوي بين مؤيديه ومعارضيه»، ويور في التحليل اللغوي^(٢٣)، نموذجاً لنظر الباحثين المحدثين في العامل النحوي كما جاء عند الأئمة القدماء.

عرض عمليته في كتابه وجهات نظر من عارض فكرة العامل، أو من روي عنه أنه عارضها. فذكر من القدماء: قطرب، وابن جني، وابن مضاء. ومن الحديث: إبراهيم مصطفى، وعبدی الطرزومي، وإبراهيم أنيس، وتعام حسان. ثم عرض وجهة نظره هو. أما قطرب فإن عبارته الشهيرة التي مفادها أن الحركات جاءت في نهايات الكلمات ليمكن للمتكلم وصل الكلمات ببعضها، فهم منها عمليته أن قطرب يذكر الإعراب. وعندي أن هذه العبارة - كما نقلها عنه الزحاجي في الإيضاح^{١١٠} - لا تفهم ما فهمه منها إبراهيم أنيس من إنكار الإعراب^{١١١}. ولا ما فهمه منها عمليته من إنكار العامل. بل عني أن عبارته تنفرد ضمن التعليل لكون نهايات الكلمات العربية حركات، فهي من باب بيان الحكمة ومن بعض طواهر اللغة. على أن عمليته لم يرض عما نسب إلى قطرب من إنكار حركات الإعراب^{١١٢}. وأما ابن جني فقد استشكل الباحث قوله في كتابه الخصائص، «وإنما قال النحويون: عامل لفظي وعامل معنوي، ليرد أن بعض العمل يأتي من لفظ يصحبه، كـ «مررت بزيد، ولبت عمرا قائم، وبمضه يأتي عاريا من صحاحية لفظ يتعلق به. كرفع اليد بالابتداء. ورفع الفعل لوقوعه موقع الاسم. هذا ظاهر الأمر وعليه صفحة القول. فإما في الحقيقة ومحصل الحديث فاعمل من الرفع والتعصب والجزم والجزم إنما هو للمتكلم نفسه. لا لشيء غيره. وإنما قالوا لفظي ومعنوي، لما ظهر من آثار فعل المتكلم بضمامة اللفظ اللفظ، أو بالاشتغال المعنى على اللفظ»^{١١٣}. ومع أنه قال ذلك لم يرد عمليته قد ثبت على الرأي الذي فهم من قوله هذا أنه يكره أن ثبت ابن جني العامل في مواضع لا تخص. فذهب لعمليته في حل هذا الإشكال إلى القول: «ولكن ابن جني لم يثبت على هذا الرأي. وربما لم يكن يعمل عنده نقطة رئيسة في تكفيره اللغوي»^{١١٤}. وأقول، بل كان نقطة رئيسة في تكفيره اللغوي، ولهذا ثبت على القول بالعامل. ذلك لأن نصه السالف واضح أشد الوضوح في بيان المقصود بالعامل عند سيبويه والنحاة، فلا إشكال يحتاج إلى توجيهه. ولا تعارض يحتاج إلى حل. ويقال هذا الكلام أيضا في الرد على استناد ابن مضاء في رآيه الآتي على قول ابن جني أيضا. وهذا المعنى الذي أرى أنه الثراء من كلام ابن جني يفسر لنا أيضا ما استشكله الباحث نفسه من تكرار القول الذي قاله ابن جني عند الرضي. من غير أن يبدو على الرضي أنه تخطى عن فكرة العامل. قال الباحث: «ويبدو أن من النحاة من استحسن القول بـ «العامل المتكلم» كما نوه ابن جني، ولكنها بقيت كلمات لم تقدم منهاجها يذكر في تبرير الحركة الإعرابية. فالرضي - مثلا - يقول بهذه الفكرة موضعها إياها، ولكنه عند التصنيف لا يأتي لها بالآلة»^{١١٥}.

يبرز الرأي المشهور عن ابن مضاء الذي أورده في كتابه «الرد على النحاة» ضمن الآراء الصريحة في الثورة على العامل النحوي. وهو الرأي الذي فتح بابا للمحدثين جميعا للعودة إلى دهر نظرية العامل وإزالتها عن طريق البحث النحوي الحديث. وهو ما جعل عمليته في

اللغة والنظم في التراث النحوي العربي

إبراهيم هنا. وجعل غيره من أصحاب دعوات الإحياء والتجديد والتيسير وإحلال الوصفية مكان العبارية... إلخ، ينظرون إلى عمل ابن مضاء بوصفه عملاً جريئاً رائداً، بل هو الخطوة الأولى في اتجاه تلك النحو من الأسفل. ويستند ابن مضاء في إنكار العامل إلى نص ابن جني المذكور، فيبر أنه يجهله في مسألة نسبة الأصوات إلى فعل المخلوق أو الخالق، «وأما العوامل النحوية فلم يقل بمثلها عاقل» لا أنفاهاها ولا معانيها، لأنها لا تفعل بإرادة ولا طبعاً¹³¹. ويؤكد عماري - في موضع من كتابه - يقترب من الصواب في توجيه نص ابن جني، لولا أنه يريد أن يعرض بعداً بدلاً من عنده للعامل، واعتراضه بأن كلام ابن جني صريح في إنباء معنى العامل كما يريد التحفة الأولى بلوث عليه فرصة عرض مقترحة الخاص به، بل أزعج أنا أنه نطق بالصواب في هذا الموضوع، ثم تعلمي عنه بعد. قال: «والذي نراه أن نص ابن مضاء الذي اعتمد فيه على رأي ابن جني يمكن أن يذهب به إلى أن التكلم في الحقيقة لا يرفع وينصب ويجزم ويجوز من غير قانون أو قيد، وألا وقع ما يخشاه كل باحث فيقول على هذه اللغة، وهو ما يسمى بنحوي اللغة، ولأخذ كل متحدث يرفع وينصب ويجزم ويجوز كما يريد، بل لأخذ تارة يرفع وأخرى ينصب أو... في تركيب جملي واحد، ولذا نرى أنه يقصد أن التكلم في نيته ومكون نفسه وعقله يعرف أنه يريد معنى معيناً فينطق بالكلمة التي تؤدي هذا المعنى، ثم يعطيها الحركة المناسبة لها»¹³².

ويلخص الباحث ما أتراه المحققون بدلاً من العامل، مؤكداً أن ذلك يتلخص عند إبراهيم مصطفى في كتاب الإحياء، في القول بأن النحوة علم الإنباء، والكسرة علم الإضافة، والفتحة لما عدا ذلك، ويأخذ عليه وعلى تلميذه الدكتور مهدي الخزومي في كتابيه «في النحو العربي: نقد وتوجيه»، وفي النحو العربي: قواعد وتطبيق، دمج التلباء والفاعل ونائب الفاعل جميعاً في الإنباء على ما بين الثلاثة من تباعد في المعنى وتنوع التركيب. ويقال مثل ذلك في دمج المعاني التي تخرج تحتها النصوصات والجزورات. هذا إلى التنبية على جذور آراء إبراهيم مصطفى التي تعود إلى الزمخشري في الفصل وابن يعيش في شرحه¹³³. ويتلخص القول بإنكار العامل عند إبراهيم أنهس فيما عرضه في قصة الإعراب المشهورة، معتمداً على عبارة قطرب السابق ذكرها، ويكتفي في الرد على الثلاثة بإيراد عدد من نصوص علماء العربية التي تؤكد أهمية الحركة الإعرابية في الدلالة على المعاني¹³⁴.

أما إمام اللغويين المحدثين الدكتور تمام حسان فيعتمد المنهج الوصفي في النظر إلى الجميل والتركيب. ويذهب إلى القول بـ «تضاطر القرائن» في الجملة للوصول إلى المعنى الدلالي فيها، بدلاً لخراطة اسمها العامل، والقرائن عند «حداية، عقلية، وقرائن التعليق»، ولم يعترض الباحث في كتابه على ما عرضه تعلم. بل أضاف إلى ذلك رأيه هو، ويتلخص في أن تركيب العربية تتكون من جملة توليدية نواة، هي الحد الأدنى للجملة، اسمية كانت أم فعلية، وطرأ

على الجملة النواة أعمال توسيعية لها عناصر تحويلية خمسة، هي: الترتيب، والزيادة، والحذف، والحركة الإصرائية، والتفخيم، وكأنه يرى فيما عرضه هو الدكتور تمام تفسيراً لجميع ما يحدث في الجملة من تبدل أو تغيير ظاهر، ونظي عن الكلام أنه لا يعترف بما هو غير ظاهر ملموس في التركيب.

وعندي أن ما عرضه الباحثون - مع تقديري لكل مجهود يسعى بصديق إلى تجديد النحو والإضافة إليه - لم يكن ما جاءوا به جميعاً لينقض فكرة العامل التحوي كما أفهمها، بل لا أبالغ إن قلت: إن جهودهم التي عرضها علماء تضافرت في إظهار الدلالة على أهميته. إذ إنهم من جهة سموا إلى إيجاد البديل، وهو ما يشعر بضرورة التوصل إلى تفسير لما يعترض التركيب، ومن جهة أخرى لم أر منهم أحداً طرح في تفسيره الذي عرضه عما يقتضيه العامل، أو عارضه بما يجعله ينتفي البتة، اللهم إلا إذا أخذنا برأي من يدعو إلى الوقوف عند الظاهر من وصف العبارة وعدم التولج إلى تحليلها تحليلاً عميقاً يكشف عن مكانها من النظام اللغوي، ولا أقول به، لأن الوقوف عند الوصف السطحي للعبارة في نظري وقوف عند الخطوة الأولى وإحجام عن متابعة الخطوات الأخرى التي تروم الفوص في اللغة وتحليلها، ولا أظن أن لظاهر القرائن بحسب ما هيته الدكتور تمام، وتابعه عليه طلق كثير⁽¹⁴⁾ - وهو أكثر الآراء السابقة تماسكاً - يستطيع الإفلات، والخروج من تحت مظلة العامل التحوي الذي هو نقطة الارتكاز بين النظام اللغوي وما يظهر على العبارة، وهو ما يلهم من نص ابن جني لما سجي بالعامل، كما تقدم.

لقد ذهبت المدرسة التوليدية التحويلية المعاصرة - بعد أن ساء زعماً للمهج الوصفي المعارض لتفسير ما ليس ظاهراً ملموساً - إلى القول بالعامل التحوي كما ورد عند نحاة العربية الأوائل، وليس غريباً أن تتفق هذه المدرسة مع نحاة العربية في القول بالعامل، كما لو كانت امتداداً للدرس التحوي العربي، بل من الطبعي - في نظري - أن يحصل هذا الاتفاق من غير تأثير مباشر أو غير مباشر بالنحو العربي، لأن طبيعة الدرس والنظر في الظاهرة اللغوية من حيث الوصف والتفسير واحدة⁽¹⁵⁾، ولأن وضوح الرؤية عند التحليل اللساني في العلاقة بين المقدرة والأداء لا بد أن تكون من شارة هذه المسائل والفضايا التي انطلق منها علماء العربية قديماً، ويُعنى بها اليوم غيرهم من أصحاب العلم اللغوي المعاصر.

ينطلق تشومسكي رائد المدرسة التوليدية التحويلية المعاصرة من العامل التحوي محوراً رئيساً لتفسير ما يطرا على التركيب، وهو ما يؤكد الدكتور حسن الخلق طيفال: «ويؤمن تشومسكي بالعامل حتى أن الربط المعاملي (GB) من أهم مركبات التفسير في نظرية النحو الكلي، وهي تطلق من منطقتين: الأولى، ضرورة وجود أثر Trace للعامل في الجملة، والثاني: ضرورة فصل المعاني اللبسة، بتحديد مجال تحكم كل عامل»⁽¹⁶⁾. ويذكر الباحث أن غاية العامل

اللغة والكلام في التراث النحوي العربي

في التفسير الكلي في هذه المدرسة «تعدد البنية الأصلية، لتفسير ما طرأ على الأداء الفعلي من تغير أو تقديم أو تأخير أو نحو ذلك»³⁴. وواضح أنه يتعدد بالبنية الأصلية البنية الفعلية المتصورة. وبالأداء الفعلي للبنية السطحية للكلمة. هذا ولا أرى أن الحاجة تمس إلى الإفاضة في تأكيد أهمية العامل في مباحث التوليدين. فذلك أمر هو من الواضح بحيث لا يحتاج إلى بيان.

ذكر غير واحد من الباحثين المحدثين في الغرب، أن ما حققته الدراسات اللغوية المعاصرة لفت الأنظار إلى أهمية كثير من منجزات الدرس النحوي العربي التي لم يكن ليكتفى إليها من قبل. ومن أهم هذه المنجزات نظرية العامل النحوي. فقد نوهت - على سبيل المثال - ماريا روزا مونيكال بعدد من الأمور في الدرس النحوي العربي، من بينها «نظرية (العوامل) التي طورها النحاة الصوفيون بوصفها جزءاً من تحليلهم للغة، وهي مفهوم مجرد معقد للكيفية التي تكون فيها كلمة واحدة - قد لا تكون حتى جزءاً من المفرد - قادرة على أن تحكم كلمة أخرى وبنية الجملة. وبالتالي، فإن هذا المفهوم هو مفهوم للتحليل النحوي الذي لم يكن ثورياً من حيث الأفكار اللاتينية الرومانسية في القرن الثاني عشر الميلادي حول الكيفية التي تعمل بها اللغة فحسب، بل هو أيضاً ثوري بطريقة جديدة بالنسبة إلى متحدثي الإنجليزية أو اللغات الرومانسية الذين يتعلمون العربية في وقتنا الحاضر»³⁵. وهذا باحث غربي آخر هو جون تان أوين في كتابه (The Foundations of Grammar) أعرض الفيلسوف جيمس آيزنهايم ما جاء في فصل منه بعنوان (Structure, Function, Class and Dependence). يدافع في معرض الإشارة إلى الإطار الذي يحدد النحو العربي إلى ما لخصه المرزبي بقوله: «وقد قادهم البحث إلى فكرة «العامل» التي تنظر أنهم لم يكونوا ينظرون إلى الكلمات في الجملة على أنها نتيجة لتتابع عشوائي. فهذه الكلمات يحكم بعضها بعضاً، فوجود كلمات يستدعي وجود كلمات أخرى، ووجود كلمات معينة يوجب إعراباً معيناً في كلمات تتبعها. وهذا ما يوضح نظرتهم إلى أن اللغة نتيجة التركيب محكم. وعندما يقارن أوين هذه الأفكار بإحدى المدارس اللسانية لتحليل الجمل، وهي مدرسة «نحو التعليل dependency grammar» يجد أن النظريتين تقولان الشيء نفسه. ويستمر في عقد مقارنات أخرى كلها تشير إلى هذه التشابهات»³⁶.

وأخيراً ينبغي أن يفهم العامل النحوي في الدرس التراثي في ضمن جملة من الأصول متصلة لا يتصل بعضها من بعض، سبل ذكر بعضها وسياقي ذكر البقية الباقية منها، لا أن ينظر إليه مفصلاً وحيداً؛ لئلا يرد عليه قصوره من شمول جميع ما يمكن أن يرد في التركيب، كما سيأتي. وهي أصول تتضافر وتتضام في التفسير والتحليل، لعل أقرب تلك الأصول إلى العامل، فيأخذ كل واحد منهما برؤاه الآخر، ما يسمى بـ «العقل النحوي». ذلك أن الوصول إلى العلة النحوية وصول إلى ما قام في عقل المتكلم وعرفه السامع، أي: رد علاج الاستعمال

المنطوقة إلى النظام الذهني المتصور في عقول أصحاب اللغة. وذلك ما يعرف في الدراسات اللغوية الحديثة بـ «المعرفة اللغوية»^{١٢٦}، وقد يعبر عنه أحياناً بـ «معرفة التكلّم للغة». وهذا ما ستعرضه المخطوط التالية.

٢ - العلة

يقضي عن بسط القول في أن العلة إن هي إلا بيان: ما قام في عقول متكلمي اللغة حين ينطقون التراكيب. مقولة الخليل بن أحمد الشهيرة: «إن العرب نطقت على سجيئتها وطباعتها». وعرفت مواقع كلامها، وقام في عقولها علة، وإن لم ينقل ذلك عنها. واعتلت أنا بما عني أنه علة لما عطلته منه. فإن أكن أصبت العلة فهو الذي التصت، وإن تكن هناك علة له فمطلبي في ذلك مثل رجل حكيم دخل داراً محكمة البناء، عجيبه النظم والأقسام. وقد صحت عنده حكمة بأنها بالخبر الصادق، أو بالبراهين الواضحة والبرجوع الثلاثة. فكلماً وقف هذا الرجل في الدار على شيء منها قال: إنما فعل هذا هكذا لعل كذا وكذا، ويسبب كذا وكذا. صنعت له وضطرت بياله. محتملة لذلك. فجائز أن يكون الحكميم البالي للدار فعل ذلك لعله التي ذكرها هذا الذي دخل الدار. وجائز أن يكون فعله لغير تلك العلة. إلا أن ذلك مما ذكره هذا الرجل محتمل أن يكون علة لذلك، فإن سجع لغيري علة لما عطلته من النحو هو اليق مما ذكرته بالمطول طيات بها^{١٢٧}. وهذه كفايل الخليل بن أحمد يحرفونها يؤكد، بما يدع مجالاً للشك أمرين، أحدهما: طبيعة العلة النحوية في صورتها التي ذكرها بأنها اليق عند جيل الرواد. والآخر: المنحى الذي اتبعت به الدراسات النحوية المبكرة، وهو تحليل الظاهرة اللغوية بصورة تروى المنطوق منها إلى الذهني المتصور^{١٢٨}. لا مجرد وصفها لأغراض تعليمية، أو معرفة الصواب والخطأ منها.

ولما كانت غاية المدرسة التوليدية المعاصرة تجاوز حدود الوصف الظاهري للمبارة كما رسمته الدراسات الوصفية قبلها إلى معرفة ما قام في عقول المتكلمين^{١٢٩}، كما كان ذلك أيضاً غاية الخليل وسببويه من رواد النحو الأرائل. عنيت هذه المدرسة اللغوية الحديثة بالعلل النحوية على النحو الذي ذكره الخليل في عبارته السابقة: «يؤمن تشومسكي بأن أي لغة بشرية طبيعية تخضع لنظام دقيق يخفي وراء قواعدها في النحو والصرف. فتفسير اللغة سعي للبحث عن السر الذي يجعل القاعدة النحوية صحيحة منتجة لعدد لا نهائي من التطبيقات، وهذا ما يؤمن به نحاة العربية عموماً عندما يطبقون الحكمة في القواعد التي وضعوها للنحو العربي. ويؤمن تشومسكي بأن تناول المادة اللغوية بالوصف والتصنيف لا يمكن أن يكون موازياً لحقيقتها في العلق»^{١٣٠}.

لقد كان للتعليل النحوي الذي شرعه الخليل - كما اتضح من كلامه المذكور سابقاً - الفضل في إعطاء العرص النحوي صفة «العلمية». ملكها راعت العلمية المدرسة التوليدية التحليلية

اللغة والكلام مع التراث النحوي العربي

بالتفسير لا بالوصف، إذ لو توقف الخليل وسيبويه عند الوصف دون التعليل لكان عملهم أقرب إلى عرضي مادة اللغة منه إلى النحو، ولجعلوا الأسس التي بنوا عليها قواعدهم مجهولة مبهمه، علينا نحن أن نجهد في التوصل إليها. وللخليل أيضاً الفضل في دعوة الخالفين إلى التأمل في العلة التي قامت في عقول المتكلمين والحكمة التي توخوها في النطق بكل تركيب على هيئته التي جاء عليها، فليس أمر التأمل والدراسة بمغصور على أحد دون أحد، يقول الدكتور الزليبي: «ومن أهم ما تميزت به الدراسات النحوية العربية المبكرة، أنها ميزت بين اللغة بوصفها مادة لغوية، وبين النحو بوصفه علماً يهدف إلى تفسير الانضباط والاطراد في هذه المادة اللغوية، ومن الشواهد على هذا التمييز ما يقوله ابن جني في كتابه الخصائص مثلاً: فهو يقول: إن النحو ... علم منتزع من العربية، فكل من طرق له عن علة صحيحة، وطريق نهجه، كان خليل نفسه، وأبو عمرو فكره»^١.

أعتقد جازماً أن العلة الثواني والثالث هي لب التحليل اللساني العميق وجوهره، لأنها محاولة للإجابة عن السؤال بـ «كيف؟»، ولذلك، في أن معنا: إذ ثروم العلة تجاوز مرحلة الوصف الساذج إلى مرحلة أدق، هي من جهة النظر فيها أضمره التكلم معاً استلزم في نفسه واستشعره وشعر به في دواخله، وهذا هو الوصول إلى السبب، والنظر من جهة أخرى في الصورة التي هيبر بها عن مكنونه بتعبير معين دون آخر، وما اختزله من الصور أو حذقه أو رآه أو اقتصر عليه... إلخ، وهذا نظر في الكيفية، ونظري أن نعلم أن دراسة الظاهرة دراسة علمية لا بد فيها من السؤال عن كثير من جزئياتها وكيف وبماذا، أما العلة الأولى فتتلف عند مرحلة أولية من دراسة الظاهرة، سبق أن قلنا إنها المرحلة التعليمية التي لو وقف عندها دارسو النحو القدامى ولم يجاوزوها ما حُدَّ جهدهم - فيما أرى - شيئاً يذكر، وهذا أن الفرق بين الدعوة إلى التعليل والدعوة إلى تركه هو في حقيقة الأمر فرق بين الدعوة إلى تعليم اللغة على هيئتها لمن لا يعرفها والدعوة إلى دراستها والبحث فيها، ولم ينشأ النحو في نظري نهاية تعليمية، كما سيأتي، على أن التحليل نهاية تعليمية ضروري في كثير من الأحيان أيضاً.

٢- الإعراب التقديري

لا أشك في أن الإعراب التقديري ضرورة لا يستطيع تجنبها أحد، إذ لا يسع أحد من العربيين أن ينتج في التخلص من الإعراب المحلي أو القدر، حتى على فرض التسليم بئلة جدواه في التعبير عن مظاهر العبارة، ما دام اللفظ يعرف في الحال التي يظهر فيها عليه الإعراب في عبارة مشابهة، لأن الخبر المفرد الذي يظهر عليه الإعراب مثلاً لا مفرد من أن نقدر فيه الحركة الإعرابية إن حلت محله جملة، وكذا لو أضفت مبتدأ أو خبراً أو فاعلاً أو مفعولاً إلى اسم مفرد، فظهرت على المضاف حركته، لا بد أن يكون في حال إضافته إلى ياء المتكلم من تقدر الحركة لنفسها، وهكذا، بل إن عدم التقدير هو الأعسر والجالب للاضطراب

عند المتكلم، لعدم اطوار الأحكام، ثم إن عدم التقدير منناه هنا تجعل ما قدره المتكلم وشعر به السامع، لأن المتكلم نفسه سيعود إلى إظهار الحركة متى رأى ظهورها ضرورياً، وهذا أمر يلاحظه كل متكلم للعربية بصورة بيّنة لا تيس فيها، فالإعراب التقديري على هذا - فيما اعتقد - صورة من صور التعبير عن المعرفة اللغوية، وترجمة دقيقة لما قام في عقل المتكلم.

ويشبه الأعراب المحلي من حيث بيان البنية المتصورة من خلال المنطوقة بعض صور الإعرال مقاربة بمثلها في الصحيح، فلو تأملنا مثالين نحو «التراخي» والتفائل، لوجدنا المتكلم يريد نقل التفاعل من الرمي بالصورة نفسها عن القلب، غير أن حرف العلة في الوزن نفسه عدل به عن الضمة في الصورة المعتادة المطردة عنده في أمثل من نحو «التفائل، التفاضل، التفاضل، التفاضل... إلخ» وهي عنده مرادة متبوية، إلى صورة أخرى جاء فيها الكسر بدلاً من الضم، فلا بد إذا من تقدير تلك الصورة النوية المستقرة في ذهن المتكلم، ولو نظرنا إلى ما بين نحو «الإكرام» ونحو «الإيجاز» مثلاً لوجدنا مثلاً آخر يشبه المثال السابق في لزوم قلب هاء الكلمة التي هي الواو إلى ياء بسبب الكسرة وهكذا، فلو لم يمتد بالأصل المقدر فيها لكان ذلك تجهيلاً باللغة وتجاهلاً لبنيانها الصحيحة. ويتطابق ذلك على مثال وياح ونحوهما، وإن دعا كثيرون إلى تجنب تقدير الأصل فيها¹⁰، وهذا يقتضي إني الكلام على التقدير الأصم، وهو التأويل.

2 - التأويل

كثيراً ما تتوول التأويل النحوي - بمعنى تقدير أصل غير منطوق به تخرج على مقتضاه العبارة المنطوقة - عند المحدثين تأويلاً يسيء إلى معناه الذي أراد له القدماء. ويحسن هنا أن نورد بإيجاز نماذج لفهم بعض المحدثين قضية التأويل النحوي، ثم نذكر موطن الخلل في هذا الفهم. ويكفي عرض خلاصة ما فهمه في هذه المسألة باحثان: ألف كل منهما كتاباً في التأويل، والكتابان هما: «ظاهرة التأويل في الدرس النحوي» للدكتور عبد الله الخشروني¹¹، و«ظاهرة التأويل في إعراب القرآن الكريم» للدكتور محمد عبدالقادر هنادي¹².

أما الأول فقد أعلن مؤلفه منذ أول سطر في المقدمة فهمه الخاص للتأويل، وأرى أنا أنه بعيد من الصواب، وإن كان يشترك معه في هذا الفهم - كما لا يخفى - غالبية الباحثين المحدثين المعظمين. يقول المؤلف في مفتح مقدمة الكتاب: «التأويل في المصطلح النحوي يعني النظر في الأساليب التي ورد ظاهرها مخالفاً للأحكام والأفهام التي استتبها النحاة واعتمدها، وسحابة لوجهها وجهة جعلها متفقة مع هذه الأحكام والأفهام غير مخالفة لها، فهو يأتي بعد اكتشاف الأفهام والضوابط، ويمثل فيه الميل إلى إخضاع ظواهر اللغة لنظام محكم ومطرد يعبر عنه الأفهام والضوابط»¹³. ويؤكد الباحث مرة أن النحاة وجدوا أمامهم شواهد ضمنية تخالف ما توصلوا إليه من أحكام، بل أحياناً تهدمها، فاجأوا إلى التأويل¹⁴.

اللغة والنقد في التراث النحوي العربي

ولذلك نجد مرات يؤيد المسائل التي أجازها الكوفيون، لأنهم غلبه أحسنوا إذا التهجوا «تهجا بإجراء الكلام في الغالب على حسب الطواهر، والتخفيف والتقليل من صور الحذف والتقدير، والتجويد من شأن العامل»¹¹، ومنهجهم اقرب إلى المنهج الشكلي، أو وصف النص حسب مقوماته الشكلية، دون اللجوء إلى افتراض أمور وتحليل أخرى¹²، وهذا ما جعل الباحث يستحسن اختيار الكوفيين إجازة عدد من المسائل، مثل: إعمال اسم المصدر عمل المصدر، وجواز العطف على الضمير المجزوء من غير إعادة الجاز معه، وصحة الفصل بين المتضامين بمنسوب المضاد مفعولا به أو ظرفا أو بالضم، ونحو ذلك¹³، اعتمادا منه في تأييد مذهب الكوفيين على قراءات قرآنية وشواهد شعرية، فلما لم يجد رواد الشاهد، بأي صورة كانت، كاف في فهم الأحكام والأصول، وسيأتي بعد قليل التعليق على هذا المنحى الذي نعام كثير من الباحثين غيره.

وأما الدكتور هنادي فقد بنى كتابه كله من أوله إلى آخره على فكرة لخصها في «الدفاع عن فكرة الاعتماد على النصوص القرآنية في وضع القواعد النحوية، وتقديم النص على القاعدة أي كان مصدرها ومساحيها»¹⁴، ولذلك راجع الباحث باني مقاييس النحاة التي لا يتفق مع مفهومها قراءة قرآنية متواترة. فيقول: «لم ألتفت في دراستي إلى الأقضية النحوية التي كان يستشهد بها فريق من النحاة لزود القراءات السبعة»¹⁵، وهو يرى - بحسن نية - أنه بعمله هذا يقدم القرآن الكريم وإجلته، وأنه يكتبه هذا يوم كتب الكافيين، ويخود عن القرآن زود المناضلين، إذ يقول: «الحق مع من قال: هكذا قبل القرآن الكريم، وهكذا كانت قراءاته المتواترة»¹⁶، وهو بهذا الدفاع التوهم يسير على خطوات استثناء الدكتور أحمد مكي الأنصاري¹⁷، ويستند هو واستثناء في اختيار هذا النهج إلى ظاهري أقوال بعض السلفاء¹⁸.

والخلق عند هؤلاء، الذين تقدم ذكرهم - وغيرهم كثير - يكمن في فهم الصلة التي جاء عليها عدم الأخذ بالشواهد، والنص الذي حكم عمل التأويل برهنته، والذي بناء عليه لا يمكن للشواهد في الأحوال معينة - مهما كثرت - أن تدخل في القاعدة، ولن يصلح هذا الخلق إلا بفهم قضية التأويل فهمها غير الذي عُرض في الكتابين وما يسير على شاكلتهما. ولا بد في هذا السياق أيضا أن يفهم فهمها جليا مصطلحا «القياس» و«التشذوذ» أي، يجب أن تتضح صورة دراسة العربية في مسموئين، هما: القاعدة والاستعمال. وهو الأمر الذي سار عليه النحاة الأوائل على رتبة، وفُجِّرَ عن إدراكه بعض المعاصرين.

لتبني التقييد التحوي مسار التعبير عن النظام الذهني الذي يشترك فيه للكلام والسمع، وهو ما يعبر عنه القاعدة النحوية للنصوص عليها، فإذا ورد نموذج منطوق منطوق تمام الانطباق على ما في الذهن لم يكن هناك شذوذ البتة. وهنا لا إشكال لاتحاد التصور والمنطوق. أما إذا اختلفا فإن هناك احتمالات، إما أن التكلم يصور في النظام نفسه الذي

جاءت بموجبه القاعدة، لكنه حذف أو أخرج أو استغنى بذكر شيء عن شيء... إلخ، اعتماداً على فطنة السامع، والتأكد من معرفة المقصود النحوي. فيكون هذا التقدير لما حذف، أو قدم أو أخر... إلخ، من عمل النحوي. وإما أن المتكلم خرج من دائرة نظام ما إلى نظام آخر، فيكون توجيه كلامه، بتعيين شذوذه عن هذا النظام وقياسيته نظراً إلى النظام الآخر حيناً، وتعيين خروجه نهائياً عن ذلك النظام المعين وعن غيره حيناً آخر، لكن ذلك يحدث غالباً بسبب، لا اعتباطاً، وللعديد الأسباب بحسب ظروف الحدث الكلامي نفسه، إذ قد يكون من بين أسباب الشذوذ أعراض بلاغية لتعلق بالمستوى الشعري أو مستوى التنظيم القرآني المتغير بالضرورة لتنظيم الكلام المعتاد في الحياة اليومية. وهنا لا يعني وصفه بالشذوذ إتصال صفة الرواية به، بل المعنى هنا خروجه عن النظام السائد المتبع في مثله، بل ربما يأتي الوصف بشذوذ شيء من الكلام عن المعبود في مثله، والاختلاف عنه، في سياق مدحه والإشادة به.

حكّم النحاة بعدم إعمال اسم المصدر، وهو صحيح. وجاء في الشعر قول الشاعر: «وبعد عطائك المنة الرثاء»، وهو شاذ، وفي الوقت نفسه قياسي أيضاً. فكيف تكون هذه الأحكام جميعها صحيحة على ما بينها من تناقض؟ وقبل أن أورد الإجابة سأورد مسألتين أخريين وأجيب عنها جميعاً، ولولا زيادة الاختصاص لأوردت **مسألة** المسائل ينطبق عليها ما أثبتته هنا، خير أني حاولت تجميع القضايا بترو **المسائل الثلاث**. **ثانية** المسائل هي: «تضع القاعدة النحوية الاشتقاق من الجثة، لكن الجثة ثابتة لا تتغير واستتق أو استعقل». بل ذكر عبدالله أمين في كتاب الاشتقاق¹³ **مسألة** الأمثلة المستوعبة عن العرب، وأصدر المصنف النحوي قراراً يوصي فيه بإجرائه، مستنداً إلى كثرة الأمثلة المستوعبة¹⁴. وأقول: إن الاشتقاق من الجثة شاذ شديد الخروج في الشذوذ. قياسي شديد الموضوع في القياسية، وأقول أيضاً، لا يحتاج المصنف اللغوي إلى بحث المسألة، وليست المسألة مما يحتاج إلى قرار، ما فهمنا أصل المسألة وفروعها، وموطن الاستماع وموطن الجواز. والمسألة الأخيرة هنا تقدير فعل بعد «إن» الشرطية إن دخلت على اسم، في نحو قوله تعالى «**أولئك أحد من المشركون مستحقون فأجرهم**»¹⁵ وهي مسألة مشهورة طُلِبَ اتخذها المحققون نموذجاً لتكثف التقدير ونصف التأويل.

وللإجابة عن المسألة الأولى أقول: إن استعمال الشاعر كلمة «**عطاء**» بمعنى المصدر (إعطاء) اعتمد فيه على فطنة المتلقي صاحب السليقة، الذي لن يحملها على بابها للنصوص عليه في النحوي باسم «اسم المصدر» البتة مع وجود المفعول بعدها، لأنها لو جاءت اسم مصدر كما تقتضي سيغفلها لاستعملت في سياق لوزيحي آخر ليس لها فيه مفعول، لكن المتلقي في الوقت نفسه لو طلب منه أن يضعها في مكانها المناسب للاستقراء من الصيغة ما وضعها إلا مع أسماء المصادر، ولكن يستعملها هي أو مثيلاتها بكثرة في السياق الذي لا تعمل فيه، وهو نفسه السياق الوارد في لغة العرب بكثرة والطراء. وبناء عليه جاءت قاعدة عدم عملها، لأن

النقد والثناء مع الزنك النبوي العربي

التعاضد استقرروا النظام الذهني واستقصوه فوجدوا أن اسم المصدر الآتي على يابه لا يعمل - من هنا نستطيع أن نقول: إن اسم المصدر - بحسب النظام الذهني المطرد عند العربي - لا يعمل - فالمسألة من هذه الزاوية شاذة، ولا تلغى القاعدة بوجود هذا الشاهد. ومن زاوية أخرى هي مسألة تصحيح التأويل مرفوعة إلى قاعدة المصدر التي هي قياسية، فنقول: إن تأويلها هو استعمال اسم المصدر في هذه العبارة مصدرا، وإذا تضاف إلى مسألة قياسية عمل المصدر ونظامه المطرد. أما إذا قلنا، وقد يعمل اسم المصدر، ثم استشهدنا بالشاهد المذكور، كما يريد هنادي والخثران، فإننا نكون أسأنا إلى النظام الذي ضيقه النقاد واجتهدوا في ضيقه بعد سهر نظام ذهن العربي المطرد - بدعوى ورود الشاهد.

ولإجابة عن مسألة الاشتقاق من الجثة أقول: إن النقاد أصابوا حين أثبتوا أنها في النظام الذهني لتكلمي العربية مسألة لا تجوز. إذ لم يلم في عقل العربي الاشتقاق من الجوامد التي ليست بعمان، فلا يعهد في لغته الاشتقاق من نحو «الباب والنافذة والبيت والجمال... إلخ»، والقاعدة على هذا صحيحة ومسالمة. لكن الأسماء التي من هذا القبيل يلزمها أمور هي معان في الأصل، فيلزم الأسد الشجاعة، ويلزم الناقة مبارزة بالجمال الأتولة، ويلزم الحجير اليبس... إلخ. فإذا نظر العربي إلى هذه المعاني واشتق منها جاز، بل اطرد مع قاعدة الاشتقاق من المعاني، وإذا لم يرد عنهم إلا: استأنس بمعنى صار شجاعا بعد الجبن، واستعجير الطين بعد لين، واستوق الجمال بمعنى ضلّات فسفته كصفة ثقيلة وتحويل عن الصفات العنقدة في الجمال وهكذا. وهذا معناه نقل اللث من موقفه في النظام الذهني الخاص به إلى موقع لفظ آخر في نظام آخر، فهاخذ حكم القول إليه - ويسري عليه حينئذ ما يسري على هذا القول إليه، لأن نقل اللث واستقبله بهمان ذهنيا، مساواة مناسبة النقل.

أما المسألة الأخيرة، وهي القول بتقدير فعل بعد «إن» في نحو قول الله تعالى **فَوَيْلٌ لِلَّذِينَ** من **الْمَشْرِقِينَ** استجارك فأجر^(١) فهذا هذا التقدير فيها على وعي من قمر هذا التقدير بالنظر إلى النظام الذهني العربي في استعمال «إن» الشرطية. وأرى أن هذا الجهد العلمي يقضى عليه قضاء تاما يجوز إدخالها على الاسم، بدعوى ورود الآية، وذلك السبيل: أحدهما: القضاء - بمجرد الإجازة على إطلاقها - على معرفة استعمار العربي لدخول الفعل بعد «إن» ذهنيا، إذ لا تستدعي «إن» تأليا لها إلا الفعل تحديدا. والآخر: التماسي عن خصوصية النظم القرآني العالي، ومن الوقوف بإنها عند حكمة تقديم الاسم في هذا النظم الخصوصي. وليس في هذا خدمة للقرآن الكريم بحال من الأحوال - كما هو ظاهر.

وبالجملة، لا بد من التأكيد، مرة أخرى، أن قضية التأويل ليست بالساذجة التي يصورها لنا كثير من المحدثين، وهي أن النقاد - بزعمهم - صاروا إلى صناعة قواعد معينة دون استقراء، ثم لما استطعموا باستعمالات عربية فضيحة موثوق بها خرجوها نارة على الشذوذ

وتارة بتأويل ممدوح^{١٢٠}، ولا صحة عندني لهذه الدعوى على إطلاقها، ولا سداد في الرأي الداعي إلى إلغاء القواعد أو تعديلها بناء على ورود الشواهد، ولا للمناداة بالخروج من مآزق التأويل بمجرد الدعوة إلى الإجازة والتوسع في السماح كما ينسب إلى الكوفيين. ذلك أن مثل هذه الدعوات إنما هي الدعوة الصريحة - من غير قصد - إلى القوضى من جهة، والدعوة الصريحة - من غير قصد أيضاً - إلى الاعتماد عن الدراسة العلمية من جهة أخرى.

النحو بين التقديس والمناقضة

إذا كنا قد ذكرنا أن النحو على أيدي أوائل النحاة قد قام على دراسة العربية دراسة علمية، بالوصول إلى القواعد الذهنية المنتظمة في عقول الجماعة اللغوية المتكلمة بالعربية، فإن متأخريهم مالوا بالدرس النحوي الطبيعي إلى اتجاه آخر، هو تعليم العربية لمن لا يجيد التحدث بها. فالتنحو في صورته المتقدمة يمكن تسميته بنحو العلماء، أما في صورته التأخرية فهو نحو المعلمين، وخلق كبير بين نحو العلماء ونحو المعلمين: نحو المعلمين (وهو نحو قل ولا تفل) عبر عنه ابن مالك بقوله: «فما أبيع الفعل ودع ما لم أبيع»، وعبر عنه أيضاً خير التعبير ابن جني. حين عد النحو بأنه «انتحاء سمعت العرب... ليلحق بالعرب من ليس منهم». غير أن جنسية المتأخرين على جهود التقديس لا تقتصر على تفهيم طليعة دروسهم فحسب، بل كان منحى الدرس عند المتأخرين موهماً أيضاً بأنه التثني نفسه الذي ناداه الأئمة، وليس كذلك.

أومعت الروايات والحكايات التي تنافلتها المتأخرون - ولا يزال يتناقلها المعاصرون - عن نشأة علم النحو العربي بأسور، منها: أن النحو اخترع اختراعاً وأوجد إيجاداً لغرض معين، هو صيانة اللسان من اللحن والزلل ليس فيه، وأن النحو وكذا ردة فعل لحادثة ظهر فيها اللحن على لسان شخص (ابنة أبي الأسود الدؤالي في بعض الحكايات، وأحد المصلحين عند علي بن أبي طالب في مجلسه في حكايات أخرى)، وعين شاهد أحد العباقرة (أبو الأسود، أو علي بن أبي طالب رضي الله عنه) هذه الحادثة ينادي إلى اختراع علم النحو. ومثل هذه الرواية تفتي عن العرب في حقبة الأمر فضلاً هو لهم، وهو التأمل في ظاهرة اللغة والتوصل إلى القوانين التي تحكمها والأنظمة التي تنظمها، وإن كان صانع الحكاية يريد إثبات الفضل لهم بتبرهم على لغة القرآن الكريم. ويبقى أن تقتضي هذه الروايات، لو صحت، علم هؤلاء المخترعين بالتهيب أي: أن الحاجة ستتم بعد ذلك بقرون إلى التوقف عند عصور الاحتياج للمحافظة على التمسك بالصواب من اللغة. ذلك لأن أبا الأسود الدؤالي، والإمام علي بن أبي طالب ونصير بن عاصم وعبدالله بن أبي إسحاق ويونس والأخفش الأكبر والتأويل وسيبويه والأخفش الأوسط والكماسي والفراء - على ما بين هؤلاء من سنوات طوال، تصل بين أولهم وآخرهم إلى أكثر من مائة وعلمين سنة - عاشوا جميعاً في عصور الاستنهاض، وشافوا العرب فاختوا عليهم أمثلهم. إذن، فاختراع النحو لصيانة

اللغة والكتابة في التراث الفقهي العربي

اللسان دعوى تحتاج إلى دليل، ولا دليل عليها. أما أنه علم من العلوم الكثيرة التي توصل إليها العرب ففرض ندعمه الشواهد، لعل أوضحها: أن العلوم الأخرى لم يُرو عن نشأتها مثل هذه الروايات، لعدم صلتها بالصيانة المزعومة، فالمعروض مثلاً اعترف - من غير حكايات ومرويات - بأنه علم نشأ للتوصل إلى النظام الكلي للشعر العربي، وحصر فوائده واسمعه التي تعكسه، والتبليغ لدراسة أسس بناء النص الجمالي. ومن أوضح الشواهد على أهمية النحو أيضاً ما ذكره سابقاً في البياض المتقدمة. ولعل مما جعل المتأخرين يظنون أن النحو، منذ البدء، أسس لأغراض دراسية تعليمية لا لأغراض علمية تحليلية، أنهم وجدوا أنفسهم في المصور المتأخرة بحاجة إلى علوم الأقدمين لتعلم الصواب القوي، فظنوا أنه ما جاء إلا كلية لهذا المطلب.

وسأقف في هذه المرحلة من الدراسة عند نماذج من كتاب سيبويه في «مقاومة التوهيم» تبين الفرق بين مباحث النحو المبكرة عند الخليل وسيبويه ومباحث المتأخرين كالألفية وشروحها مثلاً، والفرض من هذه الوقفة كما لا يخفى في هذا السياق هو إعطاء الدليل القموص على الدعوى التي فاست على أساسها هذه الوقفة.

اللغة والكتابة عند الخليل وسيبويه (التوهيم نموذجاً)

من يقرأ كتاب سيبويه لا بد أن يلحظ أنه مختلف أشد الاختلاف عن تصنيفات المتأخرين من جهة عرض القضايا، أي: أن تناول المتأخرين لقضية كالتوهيم يعرضها بصورة أخرى، وإن بدأ بصورة موهمة لأول وهلة أن من جازوا بعده نظموا ملحوظاته ورواها بنسبها، أو توسعوا فيها من غير أساس بجوهرها. والحقيقة أن الاختلاف مرجعه إلى اختلاف تام في جوهر النظرة إذ عني سيبويه - ومن قبله أساتذته، ولا سيما الخليل - بالعمل على ضبط النظام الذهني، ورد نماذج الاستعمال إلى ذلك النظام⁽¹⁾. وأقن أن المسألة ستتضح بعرض قضية جوهرية وردت عند سيبويه بصورة لافتة. ومع ذلك لم نجد لها طريقاً في أبواب النحو عند المتأخرين، هي «قضية التوهيم». وقد اخترتها دون غيرها لسببين، أحدهما: أنها كافية في إعطاء صورة عن منهج الخليل وسيبويه الذهني، والآخر: أن في الموضوع بحثاً وجدته يعمل عنوان «التوهيم» دراسة في كتاب سيبويه. للدكتور أحمد جراري⁽²⁾، سأتطرق منه في هذه القراءة لأن فيه إشارات إلى نصوص الكتاب في هذا الباب لمن أراد الرجوع إليها، ولأنه صنف النصوص بحسب الأبواب، لكنني أشرت هنا إلى بعض المواضع من الكتاب لم يذكرها، وما زال في القضية مواضع من كتاب سيبويه تحتاج إلى التوسع في عرضها.

أما أن ظاهرة «التوهيم» كما سماها المتأخرون - فيما عرفت عندهم بالإتيان على التوهيم أو على المعنى أو على المحل - تدل على أن جوهر البحث التحويي الرئيس عند الخليل وسيبويه هو النظام الذهني، فيشهد لذلك جملة من الأمور مجتمعة، منها: كثرة

مواضع ورود، وشموله أبوابا كثيرة من أبواب النحو والصرف الرئيسية، كما شملت شعر العرب ونثرهم وأي القرآن الكريم، كما سيتضح. ومنها: أن التعليل به في جميع ما يختلف به اللطوق من الفترض - قياسا - حصوله ما أمكن يدل على أن سببويه، ومن قبله أسانذته، لا يذهبون إلى تحكيم قواعدهم وتشديد جميع ما يخالفها من المسموع اعتبارا كما يقال، بل يدعو المخالف من المسموع جاريا على شيء مدرك في عقول الجماعة قد أدخلوا ما ليس منه فيه لملازمة لغوية مطلوبة، وهذا تفسير ذهني للعبارة. ومنها: أن ما توهمه المتكلم في عبارات ونعلاج بعينها أوردنا سببويه أيمت استثناء ولا شيئا نادرا في التحكم لا يسير معه غيره في وجهته. بل يتفق هذا التفسير الذهني مع العقل والعوامل وما إليها مما سبق ذكره. وسأرى في نصوص سببويه الآتية كيف كان يسأل أسانذته التعليل عن العلة التي جعلت المتكلم يأتي بالعبارة على وجهها من النصب أو الرفع أو الجر أو الجزم، فيجيبه الأستاذ بجواب يجعل العلة متعلقة بـ «ما قام في عقولهم» - لا يقول: إن المتكلم كانه قال كذا قيل، أو كانه لم يقل كذا، أو: توهم كذا... ونحو ذلك. فالنوع على هذا ليس وصفا دائما للعبارة بالفتح والندرة المطلقة كما قد يوهم به لفظه. وفيه بعض للتأخيرين. وصار بناء على فهمهم هذا، كانه مما لا يضا به، وتخرج كثير منهم من العمل عليه. فاعتدوا إلى تسميته بـ «العمل على المعنى» والعمل على التوضيح. ولا سيما في القرآن الكريم، مع أنه هو الذي يؤمن أن كل ما قيل فيه سببويه شبهوه بكذا، أو: هو مثل قولهم كذا، أو: الحشود بكذا، أو: كأنهم قالوا كذا، أو: هو بمنزلة كذا... إلخ. يدخل في ضمن نعالج التوهم هذه، فيصعب إذن، حصر ما جاء في كلام العرب على وجه توهموا فيه شيئا يوجه ما نشي آخر.

تتبع المذكور جراري مواضع وردت في الكتاب: عمل فيها سببويه العبارة على النوع، فوجدتها تشمل التي عشر بابا من أبواب النحو والصرف الرئيسية، هي: المفعول المطلق، المفعول معه، الحال، القعت، التوكيد، المطفئ، إعراب الفعل، الصفة الجارية مجرى الفعل، التكسير، التصغير، الوقف، الإغلال، كما وجد عند المتأخرين نعالج أخرى من أبواب... غير التي ذكرها سببويه. بلغت فيما أحصاه الباحث ستة أبواب⁽¹⁾.

وسأكتفي هنا - إيجازا - بإيراد عدد من النصوص في قضية النوع: يُعلم من أضاف سببويه فيها، وهي أضاف أسانذته ضرورة، أنه يعني ما أشرت إليه فيما مضى. قال سببويه: «واعلم أن ناسا من العرب يغلطون فيقولون: «إنهم أجمعون ذاهبون» و«ذلك وزيد ذاهبان» وذلك أن معناه معنى الابتداء، فيرى أنه قال: «هم» كما قال:

ولا سابق شيئا إذا كان جاثيا

ولكنه تذهب نحوي بعد ما كملت أقسامه

ينصب «الضم» (٢٠٥/١-٢٠٧). ووجوه التشابه بين قوله: «ليس زيد يهيج ولا يغليلاً» وما زيد بأخيه ولا صاحبه، بحر الأول ونصب الثاني، وبين هذا جهر ضب خرب بحر الضمة، ومثل قول الشاعر:

فلسنا بالجحيدال ولا الجندي

وقول الآخر:

فإن لم تجد من دون هذيان والما

ودون همد فلتن هذا العوالم

بحر «دون» الأولى ونصب الثانية (٢٠٦/١-٢٠٨). ومثالية ما سمي فيما بعد بمطف المصدر من «أن» الضمرة والفعل بعد الفاء السببية على المصدر المتصديقه قبله بقول الشاعر:

مشاكلهم ليسوا مصلحين مشهورة

ولا فاعل (لا بين فاعلها)

بحر «بين»، وقوله:

وما زلت سلمى أن تكون حبيبة

إلى ولا فاعل هو أنا طالبه

بحر «عين»، مع تأكيد سببية التشهد أن ذلك يشبه قول الشاعر:

«ولا سابق شيئاً المتقدم» (٢٠٨-٢٠٩). والنظر نحو ما في هذا تحليله الدقيق لأسباب وجود

ظاهرة نصب المصادر لقادحها، ثم إن ما يضمير في النفس من معنى الفعل حينئذ يجعل التكلم

ينصب المفعول على الضم الذي أضيف إليه المصدر نحو «هذا ضارب زيد وعمراء» وصحبت

له من ضروب زيد وعمراء، واستشهد بأبيات لروبة (١٨٩/١-١٩٢). (وينظر أيضاً ١٦٩/١-

١٧٠، ١٧١-١٧٢، ٩٤، ٣٤٤/٢). والنظر أيضاً تفسيره هو وأسلافه لإتيان المادى المبني على

الضم بالرفع، ولعلنا بما ذلك بأن التكلم لم يفعل في تصوره الذهني بين حركتي البناء

والإعراب، لأن الحركة في الحالين سواء، إذ إنها الضمة (٢/١٨٢). وهو ما عرفت فيما بعد

بعدة أطراد البناء على الضم. ومثل ذلك الإتيان جرى على تابع اسم «لا» الناقصة للجنس

(٢٩١/٢-٢٩٥). ومثل الذي تقدم ما ذهب إليه سيبويه في تحليل ورود كلمة «سراويل» غير

مصروفة في لغة العرب، لأن ذهن التكلم تصورها شبيهة بصيغ الجمع التي أعاد منع صرفها

مع أنها مفردة (٢/٢٢٩). وإلى نحو هذا التحليل ينحو في كسر العين من «أربعة» عند بعض

العرب فيما يرويه عن أبي الخطاب الأفش، ثم يعود إلى مقارنة هذه الظاهرة بما جاء في

قوله: «ولا سابق شيئاً المتقدم» (١/٢٦٠). وسبويه هنا يعتمد بهذا النوع من التحليل العقلي لما

دار في ذهنه وما تحقق في العبارة المنطوقة إلى بيان قدر الانزياح^{١٢٤} بين المجرد للتصور

ذهنياً والتحقق المنطوق لسانياً.

اللغة والكتاب وجهود التيسير الحديثة

معلوم عند الدارسين كافة المنحى الذي اتخذته دعوات الإصلاح والتيسير، والموقف الذي اتخذته من القضايا المعروضة فيها مضمناً. فلا لزوم لتكرار القول، إن دعوات الإصلاح لتجاهل الأسس التي نوهت بأهميتها هذه الورقة. غير أنني أرى أن لا بأس من الوقوف وقفة بسيطة عند كتاب يمثل من جهة الاتجاه العام لهذه الجهود، ويخلص من جهة أخرى معظم الجهود بتأثيرها التاريخي، في شمول يكاد يستوعبها جميعاً، مع عرضها في صورة تقييمية نقدية. هو كتاب «في إصلاح النحو العربي» دراسة نقدية لعبد الوارث مبروك سعيد^(١). غير أنني أرى أن أهمية هذا الكتاب تتمحور في محاولة حصر جهود الإصلاح، وهي تقسيمها إلى أطوار، يعمل كل طور منها ملامح خاصة به. أما أمر الفرق بين الدراسة التحليلية والدرس التعليمي فتند تجاهل هذا الكتاب كغيره الوقوف عليه.

في المؤلفات كتاية على قسمين: قسم يعنى بمعرض محاولات إصلاح النحو قبل العصر الحديث، وآخر يعنى بها في العصر الحديث، وكل قسم منهما يتوزع الكلام فيه ثلاثة محاور، هي: «كتب النحو»، و«مناهج النحاة»، و«القواعد النحوية». وسنعرض هنا بتقسيمه محاولات الإصلاح في العصر الحديث بمحاوره إلى ثلاثة أطوار. يرى الباحث أن لكل طور منها ملامح خاصة به. وصف الباحث التطور الأول من محاولات العصر الحديث بمسألة «المحاولات الجزئية». ويمثل هذا التطور علماء جبرم جرجس الخوري، وأحمد أمين، وسليمة موسى، وحسن الشريف، ووصف التطور الثاني بـ «المحاولات الشاملة المحافظة»، ويمثلها: إبراهيم مصطفى في «أحياء النحو»، ومحاولة وزارة المعارف، لطف حسين وآخرين، ومحمد بركات في «النحو المنهجي»، ومشتوب عبدالنبي في «إصلاح النحو»، والنحو الجديد»، وأمين الخولي في «هذا النحو»، ومحاولة شوقي ضيف في «تجديد النحو»، ومقدمة الررد على النحاة، ومحمد كامل حسين في «النحو المعقول». ويرى الباحث أن محاولات هذا التطور «تتميز بالدوران في فلكه الموروث، وتضع مشاكل النحو وصعوباته في انطاق الأول من اعتبارها»^(٢).

أما التطور الثالث فقد أطلق الباحث عليه اسم طور «المحاولات التجديدية». وأكد أن محاولات هذا التطور تتميز «باعتتمادها المباشر على نظريات ومناهج علم اللغة الحديث. ويتناول النحو من وجهة نظر علمية موضوعية ذات طابع وصفي»^(٣). وذكر في هذا التطور محاولتين رئيسيتين، هما: كتاب «اللغة العربية»، منهاجاً ومناهجاً، للدكتور تمام حسنان، وكتاب «النحو العربي على ضوء الأبحاث اللغوية الحديثة»، للدكتور وأمين بشاي، وإن كان مر مرورا بمحاولات الدكتور عبدالرحمن أيوب أيضاً. وبهنا هنا الإشارة للوجزة إلى مضامين الكتابين التي اقتضت العودة إلى التجديد والإصلاح. فمن مضامين كتاب الدكتور بشاي الرئيسية أنه يقترح تقسيم اللغة العربية إلى وحدات

مبنى ووحدات، وظرفية، لأنه يسعى إلى الوصول إلى تحليل حاسوبي لها، ولم يرتض الباحث كتاب يشاي هذا، لسيطرة «منهج الترجمة الآلية» على منهج المؤلف في تناول النحو ودراسته، فهو يريد أن ينتهي إلى مجموعة من الوحدات، تتميز كل منها وتشتغل عن سواها تماماً، بحيث يمكن أن تستبدل بها رموزاً أو أرقاماً يستطيع العقل الإلكتروني فهمها والتعامل معها. ولكن إذا كان ذلك يكفل تحقيق الغاية بالنسبة للعقل الإلكتروني، فليس أراء كذلك بالنسبة لدراسة لغة البشر^(٢٢). ويقوم كتاب الدكتور تمام على فكرة انقسام النظام الصرفي إلى مياتي لتقسيم الكلم ومياتي تصرفها هي: الصيغة، القيم الخلاقية، والاشتقاقات التصرفية وغيرها، والنبر. ويقوم النظام النحوي على: المعاني النصوية، والعلاقات الرابطة بين المعاني، والقيم الخلاقية، ومجموعة القرارات. وقد سبق الإلتاح فيما مضى إلى تضاد القرارات عند الدكتور تمام بدلاً من العوامل، ونزولها إلى شمولها ما لا تستطيع العوامل وحدها أن تشملها.

يبدو أن جميع من عرض لتأليف في الإصلاح أو دعا إليه معن جاء بعد الدكتور تمام بترجيح عده ما قدمه شيخ اللغويين في كتابه القيم «لغة العربية مبناها ومعناها» من محاولة على سائر المحاولات. وقد أوضح هذا من خلال عرض التسويات (تحليل عماديه في القضية العامل، وعبدالوارث سعيد في قضية الإصلاح عموماً). إذ لم يناقش ما قدمه الدكتور تمام في أوائل كتبه هذا الكتاب، وكتاب أقيم منه هو، «لغة بين النجارية والوصفية». وعندي أن تضاد القرارات لا يعارض العامل النحوي وشكل الأجناس المتحد منها في هذا البحث، بل تعد زاوية النظر التي دعا إليها تمام زاوية أخرى للنظر لا يضيرها أن يرفد الزاوية الأخرى التي تؤيدها المدرسة التوليدية التحويلية وتتحدهم معها في بعض أساليب النظر مع قدماء النحويين العرب، على أننا سنجد الدكتور تمام بعد تأليف الكتابين المذكورين بنحو عقدين من الزمان يتخلف في بعض أصغاله الأخرى كثيراً من «الوصفية» الأولى التي اشتد حماسه لها في مراحل التأليف السابقة. يصف الدكتور حسن اللع ذلك فيقول: «... وعندما وصلت آثار النظرية التوليدية التحويلية إلى بعض المحن حصل ما يشبه الانقلاب، فالدكتور تمام حسبان الذي كان يقول سنة ١٩٧٧: «نرجو أن نكون قد بينا فساد العامل في النحو، بل فساد التحليل الذي هو أصل العامل» عاد عن شيء من رأيه سنة ١٩٧٨. وقال: «يبدو أن النموذج التحويلي يمكن أن يطبق على اللغة العربية، ويمكن اللغة العربية أن يعاد وصفها أكتسبها من طلاله». وذهب في سنة ١٩٨١ إلى أبعد من ذلك فقال: «من مظاهر الطاقة التفسيرية في النحو العربي ظاهرة التعليل لأحكام النحو وأقيسته»^(٢٣).

ولا بد هذا من التنبية على أنني لست أنكر البتة أن العامل النحوي قد كان الضمير عليه عند علماء العربية لتخريج الحركة الإعرابية في المقام الأول. وإن أنكر ما هي النحو العربي من مسائل جديدة بالشد وإعادة النظر. وإن أتمسك عنها. لوجود الدفاع عن العامل والعقل والتقدير وما إلى ذلك. ولذا أنهم فهموا كاملاً ما أشار إليه الدكتور تمام من أن العوامل

اللغة والكلام في التراث النحوي العربي

لا يغطي في التصريح عليه ما تقطعه مقولة تضاهي القرائن، فهو آني أجزم بأن العامل مع غيره من الأصول الأخرى يمكن أن تقسم جميعاً ما تحتاج اليوم إلى تفسيره من زاوية معينة، فليسنا ملزمين بالتوقف في التحليل عند الحركة الإعرابية كما تركّز نظير القدماء إلى ذلك بصورة كبيرة، بل يمكن أن تجري التورطيمات الأخرى التي تدل على معنى تركيبى مجرى العلامة الإعرابية، نحو الوقف والابتداء، والطائفة بين أجزاء العبارة من تنكير وثابت وإفراد وثنية وجمع، وكذلك النبر والتنهيم... إلخ. فلنا مع توسيع دائرة العمل على العوامل والمثل، لا تشبيهاً أو تركها، وبعبارة أخرى: يمكن أن نشعو - بدلاً من الثورة والهدم - نحو مراجعة مجالات تأثير العوامل مثلاً ومناقشتها.

وبعد: فاعتقد جازماً أن هناك معضلة عامت بجهود «تيسير النحو» لم تستطع تلك الجهود الانتكاف من وطأتها، واعتقد اعتقاداً جازماً أيضاً أنها الفصل الذي جعل أمر التجديد والإصلاح عليها ومليها. ذلك لأنه لم يُفصل فضلاً حاسماً على مدى عقود متطاولة من الزمن بين النحو بوصفه دراسة علمية تحليلية لطائفة إنسانية ذات أبعاد مشكلة، هي الطائفة المسماة «اللغة»، ولا علاقة لذلك بأمر تطبيقها للنس لغة ثانية ولا لغة أولى، والنحو بوصفه تدريس اللغة وثلية رغبة من يريد أن يتعلم لغة قوم هم العرب. أما النحو الذي من النوع الأول فلا مدخل أصلاً لتيسيره وتسهيله، لأن المتعلمين به ليسوا من الطلاب ولا المختصين به من المعلمين، وسببونه ليس معلوماً، ولا مؤلفاً لكتاب يدرسه الطلاب الذين يهدفون إلى إجادة العربية - بل هو عالم أساني كتبه في السانيات نضاً وروحاً، مثله في ذلك مثل تشومسكي أو سوسير أو بلومفيلد أو هاريس، لأن مؤلفات مثل هؤلاء ليست مما يتجه إليه من أراد تعلم لغة ما وإجادتها، وأما النحو بالمعنى الثاني وهو المقصود بجهود التيسير فهو علم لم يوجد بعد، وكان حرياً به أن يكون موجوداً، أو في سبيل إيجاده في الأقل، فهو علم آخر ينبغي له أن يكون بمثابة ما يعرف اليوم بـ «علم اللغة التطبيقي»، أو ما يسمى بـ «اللسانيات التطبيقية»، التي هي ثمرة علم اللغة العام، وتقوم أصول «التطبيقي» على هدي ما يتوصل إليه «العام»، ولذا لك أن تعجب لو أن شخصاً ما ذهب إلى الدعوة إلى تبسيط مؤلفات تشومسكي أو بلومفيلد مثلاً، بحجة أن تعليم اللغة الإنجليزية منها فيه صعوبة.

لا أشك في أن ما حصل اليوم من خلط في التعامل مع تراثنا النحوي، الذي أسسه الخليل وسيبويه على أصول علمية، لا يختلف كثيراً عن المثلث الذي ضربه في السطور السابقة، إذ يُقدّم اليوم للطلاب - من أجل تعليمهم العربية - النحو في صورته اللسانية الرافضة الأولى عند العلماء، ممزوجاً بالنحو في صورته المتأخرة عند المعلمين، فإذا به خليط غير متجانس، لا هو في نحو العلماء كله، ولا هو في نحو المعلمين كله، لا هو في علم اللغة العام ولا هو في علم اللغة التطبيقي، ثم ينادي المادي بإصلاحه من غير نظر حقيقي إلى منبع الإشكال.

بنية اللغة في العهد الفصحى العربية الحديث (١٩٩٠-٢٠٠٣)

(١)

أ. محمد عبدناني

ملخص

معلوم إلى درجة الاعتدال، أن العرب اعتكوا باللغة إلى أقصى الحدود الممكنة لما لها من دور خطير وحاسم. ولا يحتاج الباحث إلى كثير من الحصافة لإبراز هذا الاحتفاء إذا ما علم أنها أحد الأسس القليلة للهوية، ويزداد الأمر وضوحاً حين ينظر في تاريخ اللغة العربية، فيجد أن أهم القضايا اللغوية التي تطارحها العرب كانت تنصل من قريب أو بعيد، باللغة. ويكتفي دليلاً أن قضية «اللفظ والمعنى» جزء من الظاهرة اللغوية بشكل عام، والأكثر من كل هذا وذلك أن وصل اهتمام العرب باللغة إلى اهتمامها أحد القضايا المؤثرة لتعويض جيد الكلام من رديئه.

وليس صعباً أن تحظى اللغة بهذه العناية من قبل هؤلاء، فقد أحسوا الدور الخطير الذي لعبه في حسم الكثير من المواقف لصالحه أو ضد مستعظمها، فلم من نزاعات حسمت بمنزلة اللغة المستعملة، وليس ببراعة الخطباء والشعراء. وقد عقد القطار العرب القدماء قسولاً في كتابهم تبرز هذا الدور الخطير، سواء تعلق الأمر بالآفات التي يوقعها سوء توظيف اللغة من قبل المتكلمين بها، أو المكاسب التي تتلهم من حسن استعمالها.

(١) بحث في جامعة محمد الخامس بالرباط - المغرب.

Small capital reported capital for all time

هالشعر كان في صميم الحياة العربية. يلعب الأنوار كلها، ولذلك كان لزاماً أن يتكفى على لغة راقية ومؤثرة سواء للإقناع أو الامتناع. فلا المستوى الجمالي الإبداعي كافٍ ليستحسن الشعر. ولا المستوى الحجاجي، وحده تكامل هذين المستويين يحقق القدر المطلوب للاستحسان الناس وتجويدهم له. ولذلك اتجهت جهود النقاد إلى مراقبة اشتغال اللغة في جنس مخصوص هو الشعر الذي لم يزل يوا عن اعتباره أرقى منزلة من النثر^(١).

وعلاقة اللغة بالشعر علاقة طبيعية تقوم على الإفادة والاستفادة، وليست علاقة جبرية تهيض على الأكرام والقرص، ويمكن حين ذلك من مستويات:

١ - يتصل الأول بمطالبة اللجنة الوظيفية هي الضمانات، فهي محكمة بشرط الجزالة والعدوية، حيث أن أول الناس ثقلهم تقاضهم هذين الوصفين^(١٦).

ب - ويتصل الثاني بالفئة التي يعطيها هذا التوظيف اللغة نفسها، بحيث تأخذ اعتبارها وتميزها بتوظيفها في الشعر أكثر مما توظف في النثر، وفي هذا يقول ابن رشيق: «ألا ترى أن النثر - وهو أخص اللفظ ونسبه، وإليه يقاس، وبه يشبه - إذا كان مثلاً لم يؤمن عليه، ولم يُنتفع به في الباب الذي له كُتِبَ، ومن أجله التَّخَبُّعُ، وإن كان أعلى قدرًا وأعلى شأنًا، فإذا نظم كان أصون له من الابتدال، وأظهر لحسنه مع كثرة الاستعمال، وكذلك اللفظ إذا كان مشهوراً أبعد في الأسماء، وأخرج عن الطَّاء، ولم يمتدح منه إلا أقل ما في اللفظ، وإن كانت الجملة»^{١٢}.

ولم يكن اعتناء العرب بفتحهم من قبل الفسطاط التي نزل بها، أو المستوطنات الجديدة التي لا يكون تحريرها، وإنما سائر من علم ومعرفة بأساليب توطئها.

ويكفي أن نورد بعضها مما رواه ابن خلدون في الفصل الثامن والأربعين من المقدمة فنجد درجة الوعي بطبيعة اللغة الواجب توظيفها في الجنس الكلام. قال: «أخبرني يوما، صاحبنا الفاضل أبو القاسم بن رشوان كاتب العلامة بالندوة الرئيسية، قال: ذكرت، يوما، صاحبنا أبا العباس بن شعيب كاتب السلطان أبي الحسن. وكان أقدم في البصوة باللسان لهذه، فأتته مطعم فسيمة ابن النحوي ولم أنسها له. وهو هذا:

المعروف عن ابن جرير وابن أبي عمير وابن أبي عمير وابن أبي عمير

ما الظن بولعهم بغيره

فقال لي على البديهة: هذا شعر فقيه. فقلت له: ومن أين لك ذلك؟ فقال: من قوله: ما الفرق. إذ هي من عبارات الفقهاء وليست من كلام العرب^{١٣}.

لقد جاء هذا النص في سياق تعبير ابن خلدون بين لغة أهل العلم والفقهاء من جهة، ولغة الكتاب والشعراء من جهة أخرى. فالمراد هنا من العبارة أن العبارة بعد أسلوب الفقهاء عن الشعراء، أو أن الكتاب والشعراء، فهموا كذلك لتطهيرهم في محفوظاتهم ومطالعاتهم كلام العرب وأساليبهم في التوسل وانتقائهم لهم الجيد من الكلام⁽¹⁴⁾.

نضع أمام القارئ هذه الوثيقة التي قد تبدو نشرًا في محور موضوعه الأساس لغة المشهد الشعري الجديد بالقرب، ولكنها وثيقة مفيدة بناء على الأقل لرسم الحدود التي تتحرك فيها، وتقديم تصور واضح لطبيعة الموقف الذي نشأه في قرأتنا لطبيعة لغة هذا المشهد، لتوجه بها، إذن، إيمانًا منا أنه يفتر ما يكون التعمك بلغة القاصات أصرا مستحيلا أمام الحاجة اناسة إلى لغة تناسب ذائقة العصر، لا يمكن الشليم بطغيان الإسفاف والابتذال أو تشبيها في لغة الشعر مهما كانت دعاوى ذلك، كما أن تصويرنا اللغة بعناصر أخرى في التسلط لا يصح في الأذهان.

ومن نافذة القول، أن اللغة ما زالت حتى يومنا هذا تغلب الكثير من الفجاج، حتى أن نظور الناس إليها لا يستوي على حال ولا يجتمع على رأي، ومهم جدا أن نستورد بعض أجواء الصراع الذي دار بين قطبين كبيرين لهما اعتبارهما في الأدب العربي الحديث باعتبار ذلك مقدمة لهذه النتائج التي نسمي إلى تحصيلها في لغة الشعر. وهما: مصطفى صادق الرافعي، وطه حسين، فكل النقاش الذي دار بعدهما بقليل أو ما يدور الآن، هو ضفاف لتلك السجال الحاد آنذاك.

فقد ناضل الأول كثيرا ضد أي تجديد يسمى إلى انقراض جسم اللغة، بينما جعل الثاني على عاتقه وزر الدفاع عن اللغة الذي **يسلم ضرورة التجديد**. يقول طه حسين: «نحن نعترف بأننا نخالف الأستاذ - يعني الرافعي - كل مخالفة في هذا الرأي. ونسمح لأنفسنا بأن نراه عقيما، ونسمح لأنفسنا بأن نؤمن أن اللغة التي تكلمها وتطوّلها أداة للفهم والإفهام حقا يجعلها ملكا لنا، ويجعل من الحق علينا أن نضيف إليها ونزيد فيها كلما دعت إلى ذلك الحاجة أو اقتضت ضرورة الفهم والإفهام، أو كلما دعا إليه الطرف الفني لا يقيدنا في ذلك إلا قواعد اللغة العامة التي تفسد اللغة إذا جاوزناها».

فليس لأحد أن يمنعك أو يمنعني أن نضيف إلى اللغة لفظا جديدا، أو تدخل فيها أسلوبا جديدا ما دام هذا اللفظ أو هذا الأسلوب ليس من شأته أن يفسد أصلا من أصول اللغة أو يخرج بها عن طريقها المألوف ولولا هذا (...) لما نعت اللغة ولما عاشت ولما استطاعت أن تفي بعاجيات أهلها التي تتجدد وتتوّد بتجدد الأزمنة وتبدل الظروف»¹.

يبدو أن هذا الموقف الواضح نابع من إحساس مسؤول بوظيفة اللغة، وتصور يرى الأشياء بمنطق سليم، ولذلك فهو خليل بالاعتبار وحقيق بالتبني، لأن التحديث للغة يعني مواكبتها، وقباحتها يعني حيلتها، فتطور المجالات يعني، حتما، ضرورة تطور وسائل التعبير، ومنها اللغة بطبيعة الحال. خاصة أن دعوة طه حسين لتزوم التزاما صراحا بعدم إفساد اللغة والاضطهاد إلى قوانينها، فهو أن الذي وقع هو أن الرأي لم يكن ملزما إلا طه حسين وحده في الوقت الذي أخذ عنه الكثيرون وأكروه في كل اتجاه، بل تذرعو بالدعوى نفسها (التجديد والحاجة إلى ذلك) لترويج تصورات أخرى لضرب اللغة في الصميم، ومن أخطرها تلك التي نبشت فكرة الاعتماد

بنية اللغة في الشعر العربي القديم

على لغة الحديث اليومي في الشعر بحجة إشراك القارئ وتوسيع دائرة حرية الشاعر التي بدأت تضيق إزاء لمرجعه القوي والثقافي. ولما ظهر أنها عملية غير مجدية جرى اللجوء إلى المعجاني والخارق الذي يخلق شكل القصيدة ولغتها، وهو الأمر الذي لا يزال مستعرا على مستوى اللغة إلى حد الآن. غير أن الخيارين معا سينتهيان إلى الأزمة وسيضع أحدهما قاسداً.

وقد ولقن الجاهلي عند هذا الإشكال. وقلات ظروية ومتأنية، ملقيا إياها على جميع الوجود الممكنة. سواء في كتابه: ظاهرة الشعر الحديث أو أزمة الحديثة في الشعر العربي الحديث. وستتلف عند أهم خلاصات بحثه قبل الدخول في قراءة تطبيقية لتعالج شعرية من المشهد الجديد.

لقد سجل الجاهلي أن محمد التويهي في كتابه: قضية الشعر الجديد تناول مسألتين «يمتدحهما أهم مسائل الشعر الجديد. أولاها: مسألة اقتضائه من لغة الكلام الحية. وثانيتهما: خروج شكله الجديد عن عدد من القواعد المروضية القديمة»^{١٢}.

غير أنه أظام الدليل على أن الدعوى التي رفعها التويهي لم تلق الرواج الواسع بالحجم نفسه الذي كانت تبشر به لنفسها. وإن هذه اللغة الحية لا تمثل في أقصى مظاهر حضورها إلا ملصقا يسيرا جدا من ملامح الشعر الحديث. يقول: «وهكذا يمكن القول بأن استعمال لغة الكلام الحية في الشعر الحديث ليس إلا ملصقا واحدا من ملامح لغة هذا الشعر. يقف إلى جانبه طبع آخر يستمد مقوماته من روح اللغة التقليدية»^{١٣}.

وبعد مرور أكثر من عشرين سنة على موقفة هذا، عاد في أطروحاته ليوجد وضع اللغة في الشعر الحديث بقوله: «ما يهتما قبل أن نبحث هذا التمييز الجوهري لأزمة اللغة في الشعر الحديث هو تأكيد النتيجة التالية: إنه باستثناء محاولة السياب في النفس التقليدية، ومحاولة أمل دنقل وسعدي يوسف مع لغة الحديث اليومي. وهي محاولات قد توقفت كلها من ناحية، ومن ناحية أخرى فهي لا تساوي شيئا من حيث الكم. إذا ما قيست بما كتب خارجها، فإننا لا نجد إلا النزعة التيسيرية التي أفرزتها الواقعية الاشتراكية. وهي محاولة تجاوزت البساطة إلى الإسفاف بسبب سوفيكتها وحقرها إلى الكثافة المجازية»^{١٤}.

لا يبتعد توظيف الشعراء الآن لغة عما ذهب إليه الجاهلي، فهم يهرمون حوله بدرجات مختلفة. حتى إذا ما قرر بعضهم تجاوزه، تلفقه المعجاني والخارق حيث تستباح القواعد وتتهدك العلاقات الطبيعية اللغة والمفردات، فيكون الإبهام حيل نجات الشاعر من قسر لغته، وعدم صفاء ذهنه.

بكل تأكيد، ليس حكم الجاهلي موجبا، وليس نتيجة صادرة عن جعل يرجم بالغب. فهو خير بالشعر وأحوال الشعراء. ومن قريساته القلائل الذين يعترف لهم بالشاعرية في ظل أزمة ممونة شملت الكتابة والذاتية، وديوانه «الفروسية، حجة ضد الفكر. فمن يطلع عليه يدرك حجم الانسجام بين تصورات الجاهلي وشعره، إذ يقوم في جانب كبير منه على المراجعة على لغة راقية

لا تصل إلى حد الإنجاز والتعمية، ولا تهوي إلى مستوى الإسفاف والثرثرة. فهو محسوب على الذين راعوا على اللغة وكثافتها المجازية، لا على شعرية اليباض وبلاغة العرف. وبالعودة إلى تحليلاته لنماذج شعرية في الفصل الأخير من كتابه «أزمة العداة في الشعر العربي الحديث» يلاحظ هجومه العنيف على الأشعار التي أخلت بالأنساق الشعرية التي تعدش الحياة نتيجة لاعتمادها على لغة مبتذلة سوفية. فمهما كان الطريف الذي يكتب فيه الشاعر، ومهما كانت الفاسية، فإنهما لا يشفعان له أن يكتب بطريقة يشترك فيها «الزنادقة والمتسكرون والجهلة والفلسون وعامة الناس...» فالشعر والشاعر مقام وجب حفظه وتحصينه، والقلة أحد أسباب هذا التحصين.

بل إن في ديوانه هجوما قاتلا ضد الذين يستسهلون قول الشعر. إلى درجة أنه صعدت عن القول منذ 1977، ولم يكتب إلا قصيدة واحدة سنة 1988، صور فيها حال الشعر والشاعر المعاصر، خرج الجاني، إذن، بنتيجة واضعة حول اللغة التوظفة في الشعر الحديث، وهي ذات وجهين: يظهر الأول في لغة الحديث الهومي، ويبرز الثاني في لغة الشعر القديم. وإذا كان الأول قد آل إلى الإسفاف، فإن الثاني آل، أيضا، إلى الأفول بعد السباب لتصبح للشعر الآن إستراتيجية أخرى تمزج بين هذين التوجهين وتعلي من شأن الخريف، بل قد تؤثر اليباض والصمت وتعمل على تعطيل اللغة، وتشل طاقتها الإبداعية.

أ- تعقيم الشعراء لغة الشعر

ألا تعني لنا تعقيد هذه الجلسة من دلالة، ولا يحق لنا ذلك بعد إذ أعطينا من شأن اللغة، وإنما نحترم في الشعراء «تجهيلاتهم» التي نعت بهم إلى حد تعميل اللغة جبريرة الهزال اللغوي، فبدأوا يتهمون ابتداء على جدران هذا القصر، إنه اتهام الظالم والعاجز، فلا ضير أن نثبته وربما يسنس لنا نقطته.

حين يتأمل القارئ لغة القصائد في السنوات الأخيرة يخرج بنتيجة لا مراء فيها، وهي أن هذه اللغة مطابقة تمام المخالفة لما ترسخ في ذهنه من طبيعة اللغة الشعرية التي شعن بها فهمه و وجدانه طوال سنوات الدراسة، حيث قيل له إنها ثقبة شريفة، تسمو عن الابتدال، عذبة وألفة ترفع من التكلؤ، جزالة رصيلة لا تصل حد الاستغراق. وبالموازاة مع ذلك وضعت أمامه قصائد تستجيب لطبيعة هذه اللغة التي شدد عليها الدرس العربي، وهجاء وجد نفسه أمام أشكال أخرى تعطم كل ما صار شامخا في ذهنه و وجدانه، وجيء بأشكال أخرى تعطم حدود الجنس الأدبي وتدفع في الجاء فكرة الكتابة حيث لا معنى للجنس الأدبي ولا اعتبار للخصوصية الأدبية. هكذا حل بدل الموضوع واقع «الغيم فيه العلاقة بين الشعر وغيره من الأنواع الأدبية، حتى ليظن

بين اللغة ومع المعنى الشعرية المعنى الجديد

أنه هي وأنها هو، وأن القوانين الحاكمة هنا يمكن أن تكون القوانين نفسها الحاكمة هناك. ويختلط الشعر بالثر، إلا من بعض هوامش من الإيقاع الرتيب يمكن أن تفسل بها بين شعرية الشعر ونثرية النثرية⁽¹⁾.

ومع كل هذا التعاطي يُطلب من القارئ الإنسان لإصرار الكثيرين على أن ما يكتب الآن هو شعر لا يقل جودة عما كتب قديما، بل إنه الأتمتع للمرحلة التاريخية بعدما تقدم الأول ولم يعد يلي بها حاجات الإنسان المعاصر. وحين يظهر كفر هذا القارئ بهذا الإصرار، ينتقل النظر من التصوص إلى التشويه لماهية الشعر وطبيعته وتغير الروى والحساسيات، وما إلى ذلك من المفاهيم الأثرية التي رافقت هذا الواقع الإبداعي الغائم.

ولأن الشعراء لم يعد بإمكانهم امتلاك لغة تكون لهم عوناً على مواجهة متطلبات القصيدة الجديدة، ضاقت بهم الأرض وكفوا بما لا يطيقون، وأخذوا يشكون عجزهم بنقله إلى اللغة، يقول عبدالعزيز أرفاي في قصيدة «أخطاء قديمة وطازجة»⁽²⁾:

حتى الآن

لا أعرف معنى ذلك

حتى وأنا ألام عليك كاملاً

مثل أخطاء قديمة وطازجة

لا أعرف مثلاً

أن ما يليق بتفاهة

هو كل الحدة التي قد تسقط على الجبال

لا أعرف معنى ذلك

أعرف أننا سنغامر اختارنا بحب

لنتهشم فوق قدر اللغة

بعد قليل

لا يملك الشاعر، والحالة هذه، إلا أن ينتحر أمام عجزه، حيث المحنة كاملة وهو يواجه تمنع اللغة واستعصامها. غير أنه، وكعادة كل منهزم، يشتعل الصراع مع اللغة، فتراه يكايد قصوره ويأسه، ليحسم الصراع في الأخير لصالحه بتحميل اللغة المسؤولية التي يتوهمها، مسؤولية فقرها وضيق مجالها حيث لا سبيل أمام الشاعر إلا التهشم فوق هذا القدر الذي لا يحتوي غنى مشاعره ولا يستوعب آماله ومأساه المتعددة، لكن الحقيقة التي لا تُحجج إلى برهة، هي أن الشاعر ورط نفسه حين أصر على أن يكون شاعراً وهو أمر لا يملك من أدوات الكتابة القدر الكافي ليهدر، خلق من الرصيد اللغوي الذي هو عصب كل إبداع.



ولغير بعيد عن هذه الشكوى، نقراً عند محمد قزافي في قصيدة «عبد» قوله⁽¹⁾:

يا عبداً الكريم
ما زلت أصد هجير الحزن
عن امرأة
تصعد مائلة في الروح
والشغل
ما زلت أصد القنبر
في القصير الريف يد
والريح يد
والخش من لفتي
في الكأس
فلا يحلو الصبح
ولا يسحو الولد الثمل

صحيح أن مسألة تمنع اللغة وشكوى الشعراء من ذلك ليست من صنوع جيل من الأجيال، بل هي قديمة قدم الشعر. فهذا المتنبي يصرح حال الشعراء وهم يكابدون جهود اللغة، يقول:

أيام حله جفوني من ثواردها

<http://ar.archive.org/details/...> ويذهب الخليل جراحها ويخلصهم

وكنا نعرف أن الفروغ شكاً ذلك قبل المتنبي حين أكد أنه تمر عليه ساعات وقطع طرس أهون عليه من قول بيت من الشعر. والساعة هنا ليست محددة بالمعنى الزمني الذي نعرفه، فقد تطول أليماً، وربما شهوراً.

لكن الفرق واضح بين القدماء وجيل المعاصرين، فأولئك أنتجوا من معاناتهم شعراً وهؤلاء شكوا ولم يبدعوا. يقول محمد عزيز الحسبي في قصيدة «السان القوافي»⁽²⁾:

ليس كل ما يعنيه اللسان
عليه العبارة
وليس كل شعبدان
معصية
ولا كل الضرورات على وشك
اختصار الطبيعة
إلى حشاش...

يا ربما من طين القوافي

بين اللغة ومع الصيغة الشعرية العربية البنية

والعلاقة بين الإحساس واستجابة العبارة علاقة أقدم من قول الحصيني، إذ سبق للمجاهدي أن أثار القضية نفسها في قصيدته «السطوة» - يقول⁽¹⁾:

الصحفني الكأس ولا

الصحفني العبارة

وبخلاصة هذه التأساة أجعلها صلاح بوسريف في قوله من قصيدة «طاسين القراع»⁽²⁾:

ليس لي ما يكفيني من شبه الكلام

لأرى عند مسارب الحروف

قصيدة رؤيا

قصي

ما

تأري منها

وما

لا

يتبدى

إن هذه الفجوة السحيقة بين الرقعة في الكلام والمعجز عنه، لا يملأها إلا البياض الذي نتحف به القصائد، فتتغير حروفها أو كلمات متشابهة هذا وبذلك بشكل يصلي لموضوعها من تعطال اللغة، وربما احتجاجاً على ذلك، فالضحية الأولى هي اللغة التي حُشمت فوق فقر الشعراء، لا أوهاماتهم المفلوطة.

٢- إلهاء الصمت وتبجيد البياض

خرج الشعراء مهتمين من صراعهم مع اللغة، وتدفقوا إلى الهامش

لما لم يتبدروا على امتلاك ناصيتهم، ولم يكن الانبلاء بلبية النظم

كافية، ولا الإصرار على الكتابة شغفاً أمام ضياع لغة لغاتهم وهزال

مرجعهم اللغوي. ومع كل هذا الإنكار والإصرار على المكابرة بدأ التوجه قوياً نحو تبجيد الصمت والاحتماء بالبياض بدليلين عن المعجز، فلما من الشعراء أنه خبط نجاة بجنابهم من اللزق الذي أوقعهم فيه تضويهم المعرفي. ولم يدركوا أن هذا التوجه بقود، حتماً، إلى القراع أو الخواء الدلالي. سواء في شكل التعقيد أو التناقض أو التشتت، ولا اختلاف بين هذه المصطلحات، غالبية واحدة.

ومن لظهر حقا أن ترتفع أصوات التمدح، جهرا، للود بالصمت والبياض معتبرة الاكتفاء بالعرف بدل الجملة، بلاغة، وهيمنة البياض وامتداد الفراغات بدل الامتلاء شعرية، تأسين أو متأسين أن في «كل قصيدة عظيمة قصيدة ثالثة هي اللغة»⁽³⁾، مضيقين من مجال لحرك

الشاعر على مناطق إبداعه. فيكتفي، في نظرهم، أن يحسن الشاعر ويذكر حتى إن لم يمل شيئاً. فالحكمة موكولة إلى القارئ.

والحقيقة أن الشاعر «يقوله لا يفكره وإحساسه، إنه خالق كلمات وليس طاق أفكار، ويرجع صيرته كلها إلى الإبداع القوي»^{١٣٦}.

وبهذا التناغم بين توجه الشعراء وموقف بعض النقاد غابت العلاقة بين الجمهور والشعر إلا من بعض الاستثناءات. ومن بعض الهوامش الضيقة جداً، التي لا ترقى إلى مستوى الحاجة على مثانة العلاقة بين هذين الطرفين كما يظهر بذلك البعض.

٢-١ بلاغة الصمت

لا يحتاج المطلع على العديد من الدواوين الشعرية الحديثة، إلى كثير من الجهد لإبراز خاصية تبدو عامة بين الشعراء، أو في تجربة شاعر ما، بمستويات طبعها، وهي الاحتفاء بالصمت بشكل مباشر، بحيث يصبح ثيمة أساسية في بعض الدواوين، لا يكاد يخرج منها حتى يعود إليها، ويعد ديوان «هبة الفراغ» لمحمد بنيس نموذجاً واضحاً لهيمنة هذه الثيمة، فقد تكرر لفظ «الصمت» ٢٦ مرة، وليس هذا التكرار سلبياً بل إنه يوجه الدلالة ويحدد معناها، بل إن بعض القصائد عُدّت بذلك، والبعض الآخر تكرر فيه هذه اللفظة أكثر من مرة. وطبعاً انتقد الكثير من الشعراء هذا التوجه سنة مؤكدة فلما منهم أنهم سيتأبون عنها جزءاً لهم بما أخلصوا، وسنقف عند مظاهر ذلك من خلال استعراض بعض النماذج. يقول بنيس في قصيدة «منس»^{١٣٧}:

<http://ArchiveBeta.Sakhrat.com>

حين الآتي جسدي الطافح من بلل الشيء الخالص

وتجاوليف الكلمات

ينكبأ في أبي التوضأ بالصمت

غزارة إنتاج محمد بنيس وشاعريته التي شهد بها بعض المشارقة والمقاريبين، تجعلنا نكف عن الغوص بعيداً فيها ليس من شواغل النقد العموماً (الحكم بالشاعرية أو بعكسها)، علماً أن شعر محمد بنيس ليس موضوعاً خاصاً لهذا البحث. ولكن يجعلنا هذا المقطع نتساءل: لماذا أثير بنيس الصمت في ديوانه بعد هذا المطر الشعري القزير الذي سمحت به أرض الشعر المغربي منذ زمن طويل؟ لماذا اختار بعد كل ذلك أن يتوضأ بالصمت؟ والأكيد أن من كان وضوءه صمتاً، لا بد أن تكون صلاته هسيساً لا يكاد يسمعه أحد حتى إن تنال إلى أصاقته.

هكذا يحاول الشاعر التحلل من هذه الصلاة ونقش وضوئه الصامت. وأمام عجزه يوهم القارئ بأنه اتخذ هذا الصمت ديلاً حليفاً، ياتمر بأسره ويتلهي بنهيه. يقول في قصيدته «معايلة»^{١٣٨}:

لي هذا الصمت

إن

(...)

هذا الصمت

حليقي

يحل الصمت إن بذات الشاعر، حتى يصير مسكونة به، وتنتج له كل المرات ليتمرد إلى
إبداعها، يقول في قصيدة «مستحيل»^(٣٠):

لا شيء غير الصمت

في وقع

ليثبت مستحيل

من

شعر

ق الموت

واستكمالاً لهذا التداخل القوي، وهذا الاستسلام الكامل لغزو الصمت، يقول في
قصيدة «قطوف»^(٣١):

وتكون من صمت

قطوف سائلة

الأصماء

(...)

كان الصمت مكتملاً

وكأن ناري

الأولى

مراقي وشوشات هارقات

صمت يكاد يشع

لقد تعدى الصمت مستوى الإشعاع إلى التألق وملاً كل الفضاءات، حتى أن الشاعر لم يعد
بإمكانه إخراج قصيدته صاحبة تقرر أن الفارئ وثيق علفة بوجوداته، فالطبيخ أكثر جذياً
للأسماع لا الصمت، والأذن تعشق قبل العين أحياناً.

لم يعد في مقدور الشاعر إخراج قصائد تدفع بقارئها إلى تفسير عزوفه وصمته هو
الأخر، لم يستطع تحويل الجفاء الذي بينه وبين اللغة إلى رحال تنعش به الروح وتطرب له
لأن عشاق الشعر، يقول بنيس في قصيدته «كلمات»^(٣٢):

كلمات ينحلتها

نفس

من

غير شحوب

كلمات

نوالط

في سلافة شهواتها

بهجوم مجازات تشهدها

وحدها

وتنوء

كلمات تشرق خلف ستائر من كلمات

(...)

والصمت هناك مشع

تبدو القطيعة، إذن، كاملة بين الشاعر وكلماته، وتبدو استنكافه إلى هذه المصلحة محسومة حيث لا سبيل إلى فهمها. بل إنه يبحث عن الاستحسان في الدعوة التي استيقظان فيه الصمت لتفادي التواجهة، لأنه يدرك أن التواجهة عليها هامزة، يقول في قصيدته «دعوة»^(١٢):

وحل الطاعة

<http://ArchiveBeta.SakhrA.com>

هههه

بما صفة واسكن

قبة صمتك

يحلل الديوان يمثل هذه الصور، ويحتفي بالصمت بشكل غريب حتى يكاد يكون معقوداً لذلك. وطبعاً لهذا الاحتفاء من قبل محمد بنيس ضفاف أخرى تتمتع أو تضيق بحسب رغبة الشعراء. فصلاح بوسريف يفتاح ديوانه «شجر التوم» بتصديده «بين هوائين» التي يقول في مستهلها^(١٣):

صمت

يسكن شقوق النكاح

(...)

وحدي هنا، أو

هناك

أفطاسي تراود شهواتها

ويخططنني عيسى يد شروث في

صمت المكان

واستكمالاً لهذا المشهد الرهيب الذي يؤثثه الصمت ويستحكم فيه، يتابع في القصيدة

نفسها بقوله:

أصابني التي جرحت صمت المكان

لا أحد كان يمكن هذا الشقوق غير الفاسي

يدي

ملوحت بي بعيداً، فيما وراء الكلام

في سديم الصمت

ولم تخرج عائشة البصري عن إلهاد هذه التفتحة التي تجذرت في نفوس الشعراء والشعراء

جيلاً بعد جيل، تقول في قصيدة: «فضائيات»^(٣٦):

سقطت مني

الصمت

تلففته أكلت

رحمته

وأصغته كلاماً

موجعا لشبابي

شفاه يمسثها

مسافات الصمت

عصيب هذا التخرج عند عائشة البصري بين الكلام والصمت، فكلاهما محرق، لكن النهاية

أدت إلى الصمت لما رأيت الكلام موجعا أكثر.

وتختم الحديث عن الصمت عند هذا الجيل الذي كتب طويلاً وما زال يكتب، أي عند الذين

تراكمت لديهم دواوين وقصائد عديدة، بما جاء في قصيدة «ندوة الصمت» لمصطفى الشايح

التي ختم بها ديوانه «عابر أتراباً» يقول^(٣٧):

لصمت أجهة المسافر إلى الحقيقة

حارس من مقدس

يهب الندوة للكلام

بشارك المعنى

ببازك ليطفه

أو ليمضه



بالتناقلات سبحانه

الراشقات سبحانه

أيها عذبة

يحضر المجري

ومعجزي الصمت أيها

ومتلعب العبارة لن يفيله

هكذا يكتمل المشهد بضيق العبارة واتساع الصمت حتى يصير له سلطان وجلال لا حول ولا قوة للشعراء بهما - فعاداً عن جيل آخر بدأ يقطع كلماته الأولى في ديوان الشعر المغربي؟ ماذا عنهم وقد فتحوا عيونهم على هذا التمجيد والتبجيل للصمت؟ ماذا لو أنكروا على أسلافهم هذه السلة الموثوس منها؟

يبدو بعض المقاومة ظهيرة في اشعار هؤلاء، غير أنها لا تبدو أن تكون حماساً لا يلبث أن يفتر عند أول مواجهة مع الصمت - فالرقية في مرادة الكلمة لا تتعدى مستوى السؤال لا غير. يقول محمد قراشي في قصيدته «أرضية شاردة»⁽¹⁾

أرى سيده

تشعل في صلب الثلج

مضائقها

تكتف عن ساقها بتأني

وتفادر شارع سان جيرمان،

مفوحة

فأصاب بصمت أبيض

هل يكسر هذا الصمت

مصاب؟

سيظل الشعراء صامتين مهما تعاضلت مضائهم، رغم هذا الكجب الصاخب الذي يشبه الجمعية التي لا تنتج طعينا - ويبدو أن ذلك لا يضيرهم حتى إن أدركوا أنهم عاجزون عن الكلام. كل ما يقدرون عليه هو تصوير حرج حيرتهم لما التيس عليهم الأمر وتطمست أمامهم المسيل المؤدية إلى إبداع مقبول على الأقل. يقول قراشي في قصيدته «شاعره مصورا حائلا»⁽²⁾:

يحتار كثيرا

بين شموش الكلمة

وتشيد من فار

ليلة القدر في المشهد الشعري العربي القديم

بكل تأكيد، شعرات الشعراء معقدة بالشاعر وتحت ضلوعهم ناز يسعون إلى إطفائها بقصائده. تشفى ما بهم من علة، غير أنهم لا يملكون لذلك حيلة فيتكلمون في الصمت. يقول غزالي في قصيدة مراهقات ابن حنبل^{٢١}:

ها أنت تشق جداراً

بمصامير

وتبعث نورا

في شرفة شاحبة

وتلوح على صمتك

كل مساء...

ومع تأكيد من استعالة التخلص من الصمت، مع طول المقاومة، يسأل هل من سبيل إلى الكلام، ولو من شرفة. يقول في قصيدته «وجهة واحدة»^{٢٢}:

صاحبي الليل المأجور الحر المستجير

لك كل المدينة

كل النبحان

والي وجهة واحدة

إن توعد لي قصيدة

في المساء

أو تفتح لي شرفة الكلام

إنما ما استبدت بنا

(...)

واعلمت صمتنا

ضحكة كالبكاء

وفي ديوانه «قصائد للمشوفة والوطن»، يحسم حسن مورصو الحوافر نهائيا في قصيدته «قصائد إلى كثره غيا»^{٢٣}:

أمن البدر بالحب والحب أمن بالليل، والليل أمن بالصبح

والصبح أمن بالظمن، فاحترقت كلماتي

وأصبح هذا الشيد ميلاً

وهذا القصيد قدان في بياض

أمام هذه الرضعية يصبح الشعر محل تساؤل. يقول في القصيدة نفسها:

أجب أيها الشعر هل أنت في زمن الحرب الخفية

أيها الشعر أم أنت في زمن الحب وحب

ورهاب

ورهاب يؤكدي تساؤل

ومع ذلك يصير الشعراء على الكلام، وإن بالتمني مرورا بلحظة الصمت هذه، يقول مصطفى الشليح في قصيدة «حلب حرته والمدامع بفرداء والمحن»^(٣٦):

لعل القليل من الصمت

معبرنا

للكلام...٣

٢-٢ : البيضاء : شعيرة جديدة

لقد فرضت القصيدة الجديدة على النقاد اعتماد مفاهيم جديدة، وإعطائها نوعا تعامل بعورت مفاهيم أخرى، وافقت القصيدة القديمة. فقد غاب الاستلاء وحل القراع وتُظنّت صفحات الدواوين من سواد الكلمات ليحلّ البيضاء بدلا عن الانتساج، نظافة استلحقت عند الكثيرين أن تسمى: شعيرة.

إنه جانب آخر من الصمت الذي تلوح به القصيدة، صنعت بكمل ما عبر عنه الشعراء صراحة. يقول مصطفى الشليح في قصيدة «حرف»^(٣٧):

يا أيها الواهم الساذج: إلى

على سواد الخيم من جنس المقامرات التي

تنساب من قلبي إلى قلبي

وقد عبت البيضاء بما تنساب

من بلائها والفر دون سطوتها البيان

والبيضاء أشكال عديدة، منها تكثيف القصيدة لتصير سطرا أو سطرين في صفحة واحدة، فيصبح السواد عامشا والبيضاء هو النص، وهي تجربة إيمان خطاطي وسعيد وجيه نموذج صارخ لذلك. فهي ديوانها «البحر في بداية الجزر»، ٢٢ قصيدة لا تتجاوز خمسة أسطر من أصل ٥٢ قصيدة يضمها الديوان، وحينها قصيدتنا «المسيح والبحر» و«أسميتي هاجر»، هما اللتان تتجاوزان هذا السقف. أي أن نسبة ٢٨، ٥٤ من القصائد قصيرة جدا، بعضها يكتفي بسطرين، كل سطر يتكون من كلمة أو كلمتين. تقول في قصيدة «نقصه»^(٣٨):

الخميمة

هيبة الوحيد

هذا القمر

والوضع من ذلك قصيدتها «الرابعة»^(٢٢)

أحدويت

من وجع الناي

ومعها قصيدة «أعشى»^(٢٣)

الجسد مجسبات

والروح تبصر

هذه ثلاثة نماذج تبرز إلى حد أقدم الشاعر بالتكليف، بل الأصح، إلى أي حد اضطر إلى ذلك لتعويض ما ينقصه لقول الشعر وتوسيع الصفحات. وهذه الظاهرة ليست وفقاً على تجربة الخطابي، بل تمتد إلى تجربة سعيد وجيه في ديوانه «دموع قلب» إذ ٩٠، ٢٧٠ من القصائد ذات نفس قصير جداً، يقول في قصيدة «الهوية»^(٢٤)

خير ما أعديلك

يوم اللقاء

كلمة «أعواء»

وفي قصيدة «دموع قلب» التي تحمل عنوان الديوان نفسه يقول^(٢٥)

دموع قلبي

شكيتها على أرواحي

قلبي أرواحي

دماء دموعي

ARCHIVE
http://Archive.org/Sakhsa.com

تذكرنا هذه الظاهرة بما اصطاح عليه بـ «قصيدة البيت الواحد» في الشعر القديم^(٢٦) فهي ليست جديدة في الشعر العربي، وإنما قديمة تعيد إلى الأذهان الأبيات المنفردة، سواء تلك التي رحلت عن قصائد طويلة وهاجرت على أنملة الناس في الوقت الذي سالت فيه القصائد التي ضمتها، أو تلك التي أنشدت في مناسبات عابرة أو في مناسبات بشروط خاصة. ومن يطلع على ديوان النابغة أو امرئ القيس يقف على هذه الحقيقة، فقد أثبت محققا الديوانين الكثير من الأبيات المنفردة فيهما^(٢٧).

ومن السمات التي تجمع بين هذه الظاهرة في التجربة الشعرية العربية القديمة أو الجديدة، اكتمال المعنى في العدد القليل من الكلمات التي تشكل أسطر القصيدة، أو هي البيت كما هو معروف قديماً، ومع ذلك يصدر الشاء على نغمة هذه الميزة ويلحون في ربط النص بالصمت وربط الكل بالفرائق وتلميش الشاعر. يقول صلاح الدين بوجاه: «النص مجرد أفعال من قبل الكاتب، لذلك يجدر بنا أن نعمل على إتطاق الصمت كي لا نتملق خلف هيمنة الظاهر على الباطن»^(٢٨).

لقد أصبح التقاد مسكونين بالتقليد فلما تمكن به الشاعر من قول، حتى إذا ما حاول شاعر ما الخروج على هذه القاعدة جره التقاد إلى دائرة التقليد، وأعاد إلى حضرة القموش للنشر، تقول رجاء عويد: «نعمما يصعد النص، ولتف خيوطه على شبيهاها، هنا يشرح القانون في تأويل ما سكنت عنه «النص»»⁽¹⁷⁾.

لا تقدم هذه التحليلات أي خدمة للنص الشعري ولا تعين على تبين فكرة واضحة، إلا نفل فضفاضة واسعة يصعب ضبط مقاصدها أو تعالها في النصوص الشعرية، فهي لا تختلف من حيث الطبيعة، من تلك النصوص النقدية التي نلقي على الضمائم جملة من التهود في شكل إحصاءات وجدول لا نسمو إلى المناقشة والاستنتاج، بل إنها أشد ضررا وأخطار وقعا، تضيق غموضا على غموض وتعادي الوضوح حتى تحجب التقليد للشاعر فتجد لها موطئا لتعيا فيه وتتمو. ومن أشكال التباس أيضا، تلك المساحات الفارغة التي يملؤها التقيد، وكذا توزيع الكلمة على مساحة بارزة من الصفحة، ومن أمثلة ذلك قول مصطفى الشليخ في قصيدة «وأصعد فالتحة لطفل الورود...»⁽¹⁸⁾:

شجر جوامع الظل ينهار

ي

ن

هـ

ا

أو قول أحمد العمراوي في قصيدة «مجمع الأهواء» التي عنوانها الديوان⁽¹⁹⁾:
http://Archivebeta.Sakhr.com

قرا

ق

د

ا

د

أو قوله في قصيدة «حوارية الجدار الرمادي»⁽²⁰⁾:

إني لا أملك الزيف

إني

أ

ن

ا

ي

وقد اختلت هذه الظاهرة من ديوانه الأخير «نابيع مائية» بشكل نهائي.

بنية الكلمة في المنهج الصرفي المعرّبي الجديد

إن هذا التوزيع العمودي للكلمة بوزايمه توزيع آخر اقضي. ومثال ذلك قول حسن مורصو في قصيدة «بيانات وثقافة»⁽¹⁾:

والشواطين.. كل الشواطين تلعن سكانها

(وسكانها 1 - ل - ش - ع - و - ا - هـ)

وهي إطار هذا التوزيع في التشبيث. يتبع حسن مورصو إستراتيجية أخرى تعتمد على كتابة حروف الكلمة بشكل مستقل، لا بحسب رسمها ولكن بحسب نطقها، يقول في القصيدة «هذا البحر»⁽²⁾:

سأعظم كل خلاياي الألف

اللام

الهاء

الكاف

الميم

الناء المربوطة

هذه كتابة كلمة «الحكمة» احتاج الشاعر إلى مساحة شاسعة. في الوقت الذي كان بإمكانه إعفاء نفسه والقارئ من هذا الهراء والاستغناء بالكتابة الشعرية. إن التحول الشكلي للقصيدة في الأرمينية ثلاثية التقي هي هذه الظاهرة بشكل لافت. فالقصيدة سابقة على بنائها. وبناؤها لاحق لها، أي أن لكل قصيدة بناء خاصا قبلها للتغير في كل لحظة. فلا مكان لنموذج أو العرف مع هذه التجربة. وهذه الشاعر. القانون الذي من حقه من ما يريد من التشريعات. منه الانطلاق وإليه العودة. هو لا غيره يقدر ويقضي بما أمّنته عليه أموراؤه.

وقد وجد هذا التوجه قبولا واستحسانا عند البعض. حتى أننا نقرأ في كتاب «ظاهرة الشعر المعاصر في المغرب» لمحمد بنيس هذه القول: «لتظيم الكلمات في الصفحة مقعول بهي. إن اللقطة الواحدة تحتاج إلى صفحة كاملة ببعضاء. وهكذا تغمر الألفاظ مجموعة أنجم مشرفة. إن تصوير الألفاظ وحده لا يؤدي الأشياء كاملة. وعليه فالفراغ الأبيض ملهم»⁽³⁾.

ماذا يتم الفراغ الأبيض إذن؟ وكيف لا أدري. فقط تستقيم الأجوبة في أذهان أصحاب هذه الآراء.

ومن تشبثت حروف الكلمة إلى تشبثت كلمات الجملة. وهي ظاهرة أكثر بروزا وأشدّ ظهورا. وإن كانت لا تظهر في النفس ما يثيره توزيع الكلمة إلى حروف من تقزز. ومن أمثلة ذلك قول حسن مورصو في قصيدة عنوانها هكذا: 1999⁽⁴⁾:

إني أبحت في وجهك كي أبصر وجهي
أعطيك دموع الفرح كي أبكي نفسي
أتلخص شكلك كي أخرج عن ذاتي
فأسحب
ذلك
من
أحشائي
يا
زينا
ميتلك
بالأحرار

ويعمل ديوان «عبد الفراخ» لحمد شمس نموذجاً واضحاً لملاحظة هذه الظاهرة، بحيث
يخلص قصائده لهذا التوزيع بشكل غريب. نقرأ في قصيدة «طيشة»^{٢٢}

لا تسألوه
عن
ألمائي
ربما
ثقلت علي

لبنة الأضمار

في أظف يهدد صمته

لا تسألوه

عن ألمانك

ربما

صبرت إني طوبة

من عواقبه

لا تسألوه

عن

ألمانك

إني

طيش رجس

بمعانيه

والفائدة للتبيين

وعلى النهج نفسه يفسر صلاح بوسريف في ديوانه «شجر النوم» يقول في قصيدة «طاسون الفراخ»^{١٢١}:

صا صبو لحجاب العزة

للمقديم

سارلو

فا

كان

ولا

لا

يكون

البياض إذن صلو الصمت وتسمية. كلاهما نابع من الفراغ ومنهج له، كلاهما يؤزم العلاقة بين القصيدة والقارئ.

ويبدو أن الذين يولون الصمت والبياض في أشعارهم، أو الذين يمتدحونه في دراساتهم وأبحاثهم النقدية، من أولئك الذين يفتقرون إلى اللغة الشعرية، بل حقيقة المعاني، فهي بالتسمية إليهم «لا تقدر أن تتجاوز سطح التجريد، أما البياض فيمثل خارج اللغة غائما بلغة الصمت»^{١٢٢}.

٢-٣. انقلاق المعنى

يعتد الكلام لأجل المعنى، بل إن انعقاده مأمور بالمعاني التي تجول في الخاطر. وقد يوفها حلقها أو يقصر، هنا بالضبط يشتغل القارئ فهما وتاويلا وما يرافقهما من تعسرف. ولذلك لا يصح في الأدهان أن ترصف الكلمات مهما تجانست، حتى إذا استوت جملا وفقرات لم يستقيم لها معنى، فالفعل «القفوي ليس جملا مجانبا، وإنما هو فعل لتعلق به شائات ويرمي صاحبه به إلى تحقيق مقاصد وقضاء حاجات»^{١٢٣}.

إننا لا نريد بهذه الكلمة أن نمتدح صراعا محسوما كانت العلاقة الزميلة بين اللفظ والمعنى وقوده، ولا أن نفتح الكلام، ولو من شرفة، على هذه القضية على رغم أن النقاش فيها لم يستغنى طاقته، ولا يمكنه ذلك لأنه مرتبط ارتباطا وجوبا بالفعل القفوي الذي يستحيل أن ينتهي إلا بانتهاء الإنسان، فالقيام هنا لا يستوعب الخوض في هذه الأمور ولا يحتملها. كل ما نرمي إليه هو تأكيد أن للمعنى قيمة جليلة لا يمكن التفریط فيها تحت أي ظروف، وهما كانت البررات.

ومن صور الاستمرارية لهذا الصراع القديم، ما أظهرته تجربة الشعر المعاصر. فقد شاعت بين الباحثين والمهتمين بهذه التجربة فكرة فراغ التفصيص من المعنى، والشروع هنا، في فهمنا على الأقل، بمعدل الحقيقة التي تتبرج للقارئ في كل قراءة دون استحياء، والتي لا ينكرها إلا من لا يفهم لحوائج معنى، الذي يطغى من شأن العبث ويؤثر الإتهام على الصفاء.

ويبدو أن كل الدراسات في حدود القنوء، التي أنتجت حول هذا الإشكال لتلق بشكل من الأشكال حول هذه الظاهرة مع اختلاف الدرجات، فالبعض حاول تبريرها بالرفع بها إلى مستوى الإبداع، مستغلا إمكانات التي توفرها مصطلحات «الموضىء، التعميد، التناغم، الخواء الفراغ...» وما إلى ذلك من المفاهيم التي تستعطف، بعنايتها، في النظر إلى أطول المعنى من زاوية إيجابية تحفظ للتصايد مشروعيها وتُدفع باللائمة نحو القارئ.

وهي مقابل هذا التوجه كانت طائفة أخرى تعدد الدراسات والبحوث المتتالية لدم هذا التثقل والإعلاء من شأن الصفاء الذهني والعنوي، بل ذهب بهم الأمر إلى البحث في أسباب هذا الفراغ، فصرهم ذلك إلى جملة من القضايا التي تعس الشعر والشاعر بشكل مباشر.

ويمكن اختزال كل ما نُشر ويثار حول المعنى في التفصيص الشعري المعاصرة في استحضار القارئ للموضىء المستقل الذي يطبق على التفصيص ويعيق التواصل معها، والذي كان من دون شك، هو الباعث الأساسي على الكثير من الأسئلة التي تتسلل فزيرة بعد كل قراءة تعس من النصوص، والتي تنجبه في مجملها نحو البحث في أسباب الخلل.

أ- دكتور الخطاب يحيى الجويني

للحدثة الشعرية أنها التي تأتي كل ما يعيد بها، وهي في ذلك متسجمة مع ذاتها ومع ما جاءت لأجله، أي عدم كل ما قبلها وبناء نفسها من جديد عبر نسق مغاير ولو من «الشيء». وهذا الوهم لا تنتج شيئا، بل تعزل نفسها وتحررها من التواصل، كل ما تعمل عليه، خطاب نقدي مواز للخطاب الشعري ينتج الشعراء أنفسهم ليشد هذا أثر ذلك، ويصلها على تجاوز المسألة الصارمة التي يوجهها إليهما خصوصهما. يقول جبرا إبراهيم جبرا: «أما الحدثة في الشعر، فقد جاءت منذ بدايتها رافضة للتبعية والصوت العالي والمباشر والتفخيم اللفظي والقارئ التقليدي، وبذلك جازفت بقدرتها على التواصل. إذ وضعت مقابل جماعية الفرض الشعري فردانية زعمت هذا الفرض»⁽¹⁾. ولذلك آمن الشعراء بأن الشعر مع هذه الحركة لم يعد يتجاوز صوت هذه الحركة⁽²⁾.

وما كان بالإمكان أن ينال الشعر العربي بهذه المسببة، ولا أن يجري الشاعر وراء هذا الوهم، لو لم يتواطأ النقاد ويتخلل النقد عن مسؤوليته حين سمح للشاعر بأن يتجاوز معرفته بالشعر إلى مستوى التطهير له بما يقدم فهمه ويتناسب ومستوى فروجه، بحيث استلحل الشاعر - في هذه الوضعية - نفسه أن ينتج خطابا تنظيريا للشعر موازيا للخطاب الشعري

بؤة القاصد في المعنى: الشعر الموزون البديع

الذي ينتج. ومع تراكم هذه الخطابات أصبحت لها قوتها الخاصة التي استطاع بها الشعراء خلق منطقة مؤثرة بتسريون منها لتتشوش على مفهوم الشعر كما هو في الواقع والتاريخ. أي تجاوز النظرية الشعرية كما وضعت سابقاً^{٢٢}. يقول بول شلزل: «القصيد التي لا تذهب إلى أحد، ولا تأتي إلى أحد، ولا تفرغ إلى «معنى» ماقول، يشدها هؤلاء النقاد والباحثون (عن ماذا يبحثون؟)، والمحللون (ماذا يحللون؟)، إلى معطوماتهم، فطافتهم (اللمة أصلاً في أجوافهم)، الجاهزة، مطلعية كانت أو موروثة أم تقليدية، يحاصرونها بأنفسهم التكلية، بأدواتهم المحددة ليتواصلوا معها، في مخبراتهم، وفي تجاربهم. إن التواصل الدائم، العميق، الذي يضطهد القصيدة بشروطها ويوقتها هي نقطة زمنية أو لغوية أو اجتماعية لا علاقة لها بها، فالقصيدة هي الجهول- فكيف يمكن أن نقاربها بالحدود والعلوم، والقصيدة هي الفائرة المستمرة، فكيف يمكن أن نجدها على مشرحة، أو هي مكان؟ والقصيدة هي العدم، مسافة العدم على العدم، فكيف يمكن أن نحققها بموت «المعاني» وهي التي لا تريد أن تقول شيئاً فكيف نقولها؟ وهي التي لا تحمل لها وظائف ولا وسائل ولا مهام، فكيف نحدد إليها هذه الأحمال الباطلة»^{٢٣}.

إن أول سؤال، بعد هذه الأسئلة التي حشرها شلزل في نفسه هو: هل الشاعر يدخل إلى الكتابة خلواً من المعرفة ومن القضية ومن الشاعر، فلهذا نجى النقاد إذن؟

الأكوم لها أن تموت في صدر قائلها، وأن يموت قائلها في عتبة السميت، لا أن تطلق أزمة بين الشعر وقرائه وتشوه سمعة القصيد، والأكثر التزام الذين يباكون مثل هذه القصائد أن يتركوا الشعر وينظروا في جنس آخر يحتل مثل هذه المجالات.

فيمثل هذه الآراء، والمواقف لشعراء الشعراء على استهجانهم، وإمثل هذا التشجيع المجاني احتسوا، فتركوا النقاش حاداً بين النقاد، وانصرفوا إلى إغراق الساحة بنصوص تعمل على إشغال القلة وترويض كل نقاش جاد، أكثر مما تقدم معرفة وأدباً مفيدتين.

إن السيطرة على القصيدة وخلقها من قبل الشاعر يسلباتها حق الفائرة إلى القارئ، ويفقدانها إمكان امتلاك هويتها والدفاع عن نفسها بما تملك، أو بما يجب أن تملك، من مقومات نون حاجة إلى قائلها. وهل تستطيع قصيدة ما أن تقارر منتجها قبل أن يحدد لها بمقال يمتدحها به، ويشرح لها بالجوهر؟ هل تستطيع ذلك قبل أن يتقل حواسيها بنثر هو أشبه بالتفسير، وهوامش غالباً ما تزيد من استغراقها؟ إن اتكاء القصيدة على الشاعر واتكاء الشاعر على الوهم لن ينتج إلا الأزمة. كما أن إصرار الشعراء على امتلاك قصائدهم وتنويه النقاد بذلك، يناقضان فكرة أساسية نادت بها التبنوية وأمن بها فريق كبير من هؤلاء، تتمثل في موت المؤلف، أي أن النص يتطلع شجرة النسب مع قائله بمجرد

(٢٢) أحوال هذا إلى مداخلة الأستاذ محمد العمري بعنوان: مداخلة الشعر العربي التي ساهم بها في الأيام الدراسية التي نظمتها وحدة الثقافة الجديدة، والعدد الثاني لعام ٢٠٠٢-٢٠٠٣، أبريل ٢٠٠٣. والتي ميز فيها بين مفهوم الشعر كما هو في الواقع والتاريخ وكما هو في فهم الشعراء.

الانتهاء منه، حتى أنه - في فهم هؤلاء - يصبح مجرّد ادعاء من قبل الكاتب لا يعبر عما يودع أو يقصد.

لا يستقيم في فهمنا هذا التناقض بين إصرار الشاعر على امثاله، نصه، والتمسك بضرورة إشرائه القارئ والفصل بين النص وصاحبه. كما أن الإغراق في الاعتماد بالذات ونفي الأخر يقودان، حتماً، إلى الفراغ الذي ينجم بدوره عن غياب الموضوع المتعدد. والنتيجة أجساد بلا أرواح، لا معنى ولا فائدة، وهو ما لبّيه إليه ياكيسون حين قال: «إن مسألة الغرض الشعري هي اليوم، إذن، بدون موضوع»^{٣٨}.

وهي الملاحظة نفسها التي وقفت ضدها الكثير من النقاد العرب، فسنجّلوا أنه في كثير من شعر الحداثة العربية المعاصرة تطلب الدلالة فيها كمالاً سواء كان ذلك بسبب غياب الموضوع أو بسبب أشياء أخرى^{٣٩}.

ب- الخطيئة وإهمال العلاقة اللغوية

لكل كتابة قصد لرمي إليه، ولكل قصد وسائل وأساليب توظف لإظهاره. وإذا كان القصد غير معطى، وإنما يحتاج إلى بناء وتأييل وإعادة ترتيب في قبل القارئ، فإنه يحتاج دائماً إلى معنى أولي على قدر من الموضوع لتكون عمليات القارئ (البناء، والتأييل...) منتجة وفعالة. والا فإن الكتابة حين تجاهي الموضوع تقترب من العدم، بل تصبح مرافقة له. ولتشكل العلاقة بين اللغة والقصد، ولما أسلفنا هي كل كتابة، ولا يستثنى الشعر من هذه القاعدة مهما حاول البعض التقليل من هذه العلاقة أو نفيها نهائياً. فالكتابة خارج المعنى لا مبرر لوجودها، إذ افتقران الطورين افتقران وجوب وفرض.

صحيح أن للشعر طرائق مغايرة لباطي الأجناس في بناء لغته وإنتاج معناه، غير أن هذه المخالفة لا تعني عدم العلاقة القوية واختراق القواعد. وبالتالي تعريب المعنى وإعدام القصد. فالكثافة محكومة دائماً بدرجة الأدائية. ولذلك ترى كثيراً من الدارسين، مهما وصل بهم حبسهم ومناصرتهم لهذا التوجه، لا ينساقون إليها كلياً وراء تشويقهم على أن اللغة الشعرية مفارقة من حيث توظيفها، لغة باطني الأجناس الأخرى. تقول رجاء هيد: «الشعر اختراق للمطبعة اللغوية فهو انزياح وتساوق عن المعيار في حدود الأدائية. وهذا الانزياح لا يعني التوثاق أو خرقها غير محكوم للقواعد، فإنه إن تجاوز احتمالات التأويل وقبول الممكن، فذلك يعني فقدان ذلك الخطيط الضمني والذي يلعب الشعر على ظرفيه الخطيين، توازن وانزياح وإيهام وتفسير»^{٤٠}.

لقد كانت التشبيدات تعول كثيراً على طبيعة اللغة، بل إن درجة استحسناتها وتجاوزها تقاس بطبيعة هذه اللغة. وكان الشاعر يحرم، إلى أبعد الحدود، على تماسك لغة فصائده وتربط المفردات بما يقدم المعنى، غير أن التجربة الشعرية الجديدة أرايت لغة أن تصبح هي «روح مختبر الشعر المعاصر، هكذا تتصوّر لنا وضعية الخطاب الشعري فيها وبها توزعت شعب

البحث عن حداثة شعرية مغايرة وتقاسمت الممارسات النصية هذه الخصيصة كل واحدة منها تهدي بنظرية تسنحود على النص وتشغله ولو هي غفلة عن كتابته^(٢٢).

ثم بعد للشاعر سلطة على اللغة، بحيث أصبح اللاتكلم ممكنًا، بل حقيقة يكادها الشعراء الذين لم يبق من حظهم إلا التساؤل حول هذه اللغة. يقول بنيس: «الثقافة الشعرية العربية سؤال لا جواب له، سؤال يرمي إلى تعدد الممارسات النصية اللاتناهلية غير الزمان والمكان»^(٢٣).

بهذا الفهم الجديد تتحول اللغة من أداة للتوفير الأجوبة القطعية والممتعة، إلى أسئلة غير منتجة أو غير قابلة للأجوبة. وفي هذه الوضعية يُعسر للشاعر أن يعبث بالعلاقات اللغوية، سواء بالجمع بين أطلاق المتأخرات التي فرقته بينها الطبيعة اللغوية نفسها، أو اعتماد لغة تقوم على المعجاني والخراف. والأمثلة أكبر وأغنى من إعطاء النماذج.. يقول أرغاني في قصيدة سوانيد مرثية مع الأسف^(٢٤):

ليس هناك من أحد في النافذة

الهواء الطير في السرير

يتلفس برلمات الجدران،

هناك من يتجسس ألواح نضجه

ليكون واضحًا في اليكاه

ومن يقص الطريق بأصابع مخطوطة

التي تصاحب منقطة

<http://ArchiveBeta.scribd.com>

عن الأعداء

وهناك في أقصى الحقة

من يستخرج يداهته

إلى محرفة التواني

ومثل ذلك قول سعيد أنوس في قصيدة «في الكتابة»^(٢٥):

في الدورة العميقة لهذا المعتقل

يسقط أريج الكلام هكذا..

كما الريح لا تسعف عاشق

المحطات التي تدعى

فضلات الحمق إلا منتظر

النصر لي ولك

والوجود صعب

قرب حائط المعرفة الجسور

وأشدّ منهما إيمالا في تلك العلاقات اللغوية قول محمود عبد الغني في قصيدة
شعرة داراتية^(١٢٤):

نمّ

انتترك مكانا للبياض

ويهر الثباتيون الذين سببت لهم ريش

بعد اجتيازهم الأبواب والشقوق

نمّ

ولا تؤاخذ الأسماك

إذا طرحت من نومك

وبدأت تكلم الناس

وتكلم

تحتفي قصائد الشهد الشعري القوي الجديد بعالم هذه الصور التي تقوم على العتبة إلى
درجة يصعب معها الاسترسال في إعطاء الأمثلة. فقد أصبحت هذه الطريقة في الكتابة هي
القاعدة التي لا استثناء لها إلا من بعض **المنفلات الشعراء** أخليهم ينتمي إلى جيل السبعينيات
والثمانينيات، الذين ما زالوا يكتبون إلى الآن^(١٢٥).
لقد اشرح الشعراء أنفسهم نقاد على هذه القضية، إذ شهدوا لهم بالشاعرية والخلق
على غير مثال. حتى وهم يدركون أن هؤلاء لا يكونون شينشا، وإذا قالوا، جاء كلامهم
فجاء لا حياة فيه. ربما كان النقاد يبحثون عن شهادة ميلاد جديدة لحيوا حياة أخرى خارج
الشعر الذي لم يستطيعوا قراءته وتحليله.

وهكذا وجد الشعراء في توافق النقاد الملاح الذي يختلون فيه ويتوارون خلفه للإجهاد على
الشعر. لقد ألقى النقاد الشعراء من إنتاج نص يصبر حجة وشاهدًا للدحض أو التزكية.
وألقى الشعراء النقاد من مكابدة النص واختيار ذاتقتهم الشعرية وكفايتهم التقديرية، فصار
الطرفان جنبا إلى جنب في تالفهم يحزن عشاق الشعر التخلص.

وهي جملة، يلخص محمد القمود إشكالية العلاقات القوية في الشعر الحديث بقوله:
«وما يهم العلاقات اللغوية في النص الشعري الحديث، عقد صلة بين حريصين أو متناظرين
لا تجانس مألوفًا واضحا بينهما»^(١٢٦).

إن المعنى إنتاج لصياغة لغوية راقية وأهمية بدورها. ولذلك يرى محمد العمري أن
«المعنى الشعري ليس هو الإحساس أو التجربة أو الانفعال، بل هو الصياغة اللغوية
النهائية التي تروض الانفعال للمعنى والمعنى للإيقاع فينتج عن هذه العملية معنى هو
الغنى الشعري»^(١٢٧).

ج - الفرضية بين الغموض والتضاد

يعد مبحث الغموض من أبحاث الثابتة في كل دراسة لتناول العبارة الشعرية، وبمهما كان الاختلاف حول تفسير هذه الظاهرة، فإن الاتفاق على قوة أثرها على الجسم القصيدة كامل لا يفتريه النفس^(٣٤).

ومع تعدد هذه الدراسات وتوسعها فإن الباحث لن يجد صعوبة في العودة بها إلى اتجاهين مختلفين في تفسيرهما لهذه الظاهرة ولتدبرهما لها في الكتابة الشعرية، وهما:

١- ينطلق الاتجاه الأول من فرضية تعتبر أن الغموض صفة محايدة للنص الشعري فهو يقتضون بالشعر الغموض وجوب، فمن صميم الشعر ومن طبيعته جوهره وبشكله، النزوع إلى الغموض بوصفه طاقة إبداعية ومولدة من أهم مولدات الكثافة الشعرية^(٣٥).

بل إن هذه الفرضية ستصبح من قبيل التسلمات التي لا تأثير الكثير من النقاش عند هذا الطريق، فبالإضافة إلى أن الغموض خصيصة شعرية عريقة عرفت قبله في النصوص الإبداعية الأصلية ليس محلياً وليس عشياً، أو استجابة لغات مرتدة، بل هو فوس في أصناف الذات والعالم من أجل التعبير الوضوح^(٣٦).

إن الغموض في فهم هؤلاء، يتجاوز مجرد عنصر حكمت الطبيعة الشعرية بدخوله إلى عنصر فعال يضفي لسة جمالية تقتدر بافتقار التصريح له، يقول مشتاق عباس معن: «أعني التعقيد والغموض سمة جمالية في الشعر الحديث»^(٣٧).

وتتخذ هذه التصورات من نص الجرجاني الذي يوضح فيه مكابدة القارئ للنص قصد الوصول إلى المعنى، منطلقاً لها: «إن شركوك، كما يقول الجرجاني في الطبع أن الشيء إذا قيل بعد الطلب له أو الاشتغال إليه، وبمكابدة المحتج نجو، كان قبله أحلى، وبالمؤنة أولى، فكان موقعه من النفس أجل والطف وكانت به أذن واشغف»^(٣٨).

لكن ماذا لو أنهكت النفس وأجهدت الفكر في قرابة نص ما بغية الخروج بفائدة، فلم يزل شيئاً؟ ماذا لو غاص الناقد في أعماق النصوص متوسماً بإخراج الصدفة، فلما اقتدر عليها وجدها خواء، كما يقول الجرجاني؟ ماذا لو تخرجت لك القصيدة عبارة من أي معنى أو استغلقت إلى أبعد الحدود؟

هذا لنزلق الحديث في الغموض وعلاقته بالنص إلى الحديث في الغموض نفسه والتعقيد فيه بين أنواع ومستويات، منها الإيجابي ومنها السلبي، فالأول مرغوب فيه والثاني مرغوب عنه. يقول محمد عزام: «إذا كان الإبهام إلغازاً وتعقيداً في التراكيب اللغوية والنحوية، فإنه لا يمثل ضرورة شعرية، وإنما هو صنعة سلبية في الشعر والفن»^(٣٩).

٢- تأتي بهذا النص لتجعله عتبة للدخول إلى رأي الفريق الثاني الذي نظر إلى ظاهرة الغموض من منظور مخالف تماماً للاتجاه الأول، وخلاصة موقفه، رفضه القاطع لهذه الظاهرة. فالغموض عند هذا الفريق مذموم وسلبى يجر القصيدة إلى ما لا تطيق، ويؤدي إلى انحلال عزى العلاقة بين النص وقارئه.

ويبدو أن هذه العلاقة سائرة إلى الأبد من جميع النواحي، ويكفي أن نورد نصاً لنحوي، عوفي، للتبين طبيعة موقف هؤلاء، يقول: «ثمة ظاهرة أخرى في مسألة اللغة الشعرية، وهي التي استلحق عليها ظاهرة الغموض، وهي زيفان القصيدة عن حد آخر من حدود الشعر، وهو المعنى أو الدلالة (...)»، ومهما تكن التحليلات والتبريرات النظرية التي تعطى عادة للغموض، فهو نوع من التعقيد ناجم في أكثر الحالات، عن زيفان الدلالة الناجم بدوره عن زيفان الدال، ناجم عن افتقاد لحظة التجلي الشعرية، يصير فيها الغموض وضوحاً والوضوح غموضاً (...)، فهو غموض يعس، غوداً على بدء، اللغة الشعرية، كما يعس في التصميم الرؤيا الشعرية^(٢١). وعلى عكس ما يؤمن به العوفي والنصار الوضوح، يمجّد أموليس الغموض إلى أقصى الحدود، يقول^(٢٢):

التغير

المير ما يغير في غموضاً، حيث الغموض أن تحيي
وضوحاً، حيث الوضوح أن تموت

إن الغموض الذي وصل درجة التناقض مسببة الخطأ للضفاف إلى المصطب التي حلت بالشعر العربي حتى أصبح لا يطلق، فمن منا يحفظ قصيدة كاملة لشاعر حديث؟ إنه الطريق المقنوع من جميع الجهات للإجهاد على الشعر، مهما كان تصور الشعراء والنقاد المتأخرين أهم، نطلق عن محمود درويش حواراً مع أحد القضاة، قال: «قلت لناقد كبير: لماذا لا تدخل، لماذا لا تكسر طابقتك التقنية الكبيرة لدراسة الشعر الحديث في محاولة لاستنباط بعض القواعد والضوابط فتساهم في وضع حد لهذه الغموض؟ قال لا أفهم، ولا أستطيع القول، إن معظم هذا الشعر، منذ الرواد إلى النشأة إلى الأنصار، ليس شعراً، وأخشى التعرض لتهمة المحافظة من النقاد الجدد الذين يدرسون القصيدة الغامضة بعقل أشد غموضاً، لأنني لا أؤمن بالبنوية بخاصة، ولا أتنن تخطيط أسهمها وأفراسها وطرانظها^(٢٣)».

إن هؤلاء النقاد هم الذين يهاجم الشعراء الجدد، هم الذين تتكالب عليهم أسنة حداد من بعض الشعراء «النقاد» فتراهم يرددون مع اختلاف في الأسلوب، مثل قول شالول: «التألف أخطر على القصيدة من الجمهور ومن الشاعر إذا عاود قرائتها وفتحها، وحشية لا تضاهيها وحشية، لأنها وحشية موجبة وصارمة وقاسية وأحياناً قاتلة. الناقد يقتل القصيدة^(٢٤)».

إن شالول، وهو شاعر، يدرك أن الشاعر إذا عاد إلى قصيدته لينفتحها ثيراً منها لوجهها، وإن الناقد إذا آمن فيها النظر مقنناً، وهو يدرك، أيضاً، أن هذه الخصومة ضد الناقد غير مجدية، لأنه يمتلك تلك القفران مرور قصيدة ما إلى الفردوس الذي يحلم به كل شاعر. فلو كان الشعراء يعقلون أنصتوا للنقاد الأكثر موضوعية الذين لا تههم الداهية والمجاعة، وإنما يهمهم الشعر كما يريد الناس،

٢- تركيب

٢-١ الإجابة على المعنى

لا يعد فراغ القصائد من المعنى نشازاً في وضع يتحكم فيه اليأس والصمت وإيهام العلاقات القوية، ويهيمن عليه الغموض والتعاضد والتعقيد، إنه نتيجة طبيعية للخدمات والخدمة، فحين لا يصدر الشاعر عن قضية محددة، وحين لا يتعالج موضوعاً دقيقاً، وحين لا ينطلق من صفاء ذهني يسمح في إدراك القضايا، تتلفظ الأوهام، فينتج الفراغ المميت.

إن العلاقة بين الموضوع والمعنى من العلاقات الأكثر تلازماً، فلا معنى خارج الموضوع، ولعل قوة هذه العلاقة هي التي جعلت بعض النقاد يرجعون أهول المعنى إلى غياب الموضوع بشكل نهائي، وجعلت البعض الآخر يقشرون ضد وصف المعنى بالتعقيد، فجزهم هذا الوصف إلى مناقشة قضايا على هامش هذه الظاهرة.

لقد تطلى الشاعر عن دوره وانزلق من مناقشة قضايا مهمة إلى أخرى تكاد تكون هامشية، وهي ظاهرة عامة أصابت التجربة الشعرية في المغرب، حتى أن نجيب العوفي لاحظ أن أهم ملمح ومؤشر باسم التجربة الشعرية الجديدة هو التحول والانتقال على مستوى الرؤية الشعرية والموضوع الشعري من الأسئلة الكبرى إلى الأسئلة الصغرى، من أسئلة الواقع والسياسة والأيدولوجية والتاريخ، إلى أسئلة الذات والأسئلة الصغيرة إلى الأحلام الصغيرة... إلى أسئلة أحلام^(١)

<http://Archivebeta.Sakhr.net>

والإحساس بالأهول ليس وليد المشهد الشعري المغربي، بل هو إحساس شامل يشترك فيه الشرق العربي وغربه، رواد التجربة و وارثوها، فقد تلبه السياب في زمن مبكر، إلى هذا الخراب الذي يتهدد المعنى في عدد من رسائله التي عالج فيها قضايا تشمل بالشاعر وبالكثافة والعلاقة بينهما. ويكفي أن نورد هذا النص الذي بحث به إلى أدونيس عليها إياه من تسرب هذه الظاهرة إلى الشعر قال: «كانت قصيدتك رائحة بما احتوته من صور لا أكثر، ولكن هل غاية الشاعر أن يري قراءه أنه قادر على الإتيان بمئات الصور، لو لم تبق منها سوى مقطع واحد لما أحسست بقلبي فيها. ليس هناك من نمو للمعنى وتطور له^(٢)».

إن هذه الصرخة لا تكلف عن تحوّل السياب من انصرام المعنى فقط، وإنما تكشف أيضاً عن مسببات ذلك، فتشذّرت مئات الصور دون القدرة على تطويرها لخدمة المعنى أحد الأسباب المباشرة لهذه الأزمة، فبدل أن يكون مفتاحاً للوصول إلى المعنى، تصبح عائقاً أمام تشكّله وتعمده. كما أن هذا التمسك بالثلاثة على الشاعر أولاً وأخيراً.

فقد ذلك الحين وهذا الأهل يتطور حتى أطبق على القصائد غمامت العلاقة بين الشاعر والقصيدة، وبين القصيدة وقراءتها، فكان التلاقي، يقول محمد لطفي اليوسفي في هذا

الاتجاه، لأنه، في رايه الشعر العربي، ظاهرة هي متمكنة الخطورة أدت في بعض الأحيان إلى تعطيل عملية الإبداع الشعري. وقادت الشعر إلى منزلة مُهَيَّكَة مُبِيدَة، بل إنها كثيراً ما جعلت المثقفين يقابلون الشعر بالمزوف والجشود الفضل. إنها ظاهرة نهائي المعنى وثلاثية، وهي مسألة معقدة مشرقاً ومغرباً، بموجبها صار منتج النص يعني المثقفي من مشقة البحث عن معنى ممكن أو محتمل في ما ينتج من نصوص، لأن نصوصه طلق من أي معنى أصلاً^{٢٠}.

وهي تحيله لأسباب هذه الظاهرة يقول: «يرجع نهائي المعنى في الراي الشعري العربي، في نظري، إلى التصور التبسيطي الذي يعتقد أصحابه أن المعنى لا مجرد نتاج لكلمات أو صور تحول إلى دلالة أو دلالات مجازية متعددة»^{٢١}.

عشرات الأسباب لهذه المسببة التي ابتلي بها النص الشعري، وكادها المثقفي، وعشرات الاقتراحات التي ليج بها النقاد والاهتمون، لكن يبقى المسكوت عنه في كثير من الأحيان، هو مناقشة دور الشاعر نفسه في هذه الأزمة، وتواطؤ الناقد معه.

وقد سبق أن أثبتنا بعض الأسباب في ما تقدم من الكلام، فلم يعد الشاعر يملك من الحجة ما يعينه على رد السؤال المخرج: لماذا تقول ما لا يفهم؟ بل استسلم لغيره ورضي بأن يُصَفَّح مرات بسؤال أكثر حدة وجرأة: لماذا لا تقول شيئاً فليس بإمكانه الإجابة لا على هذا ولا على ذلك، لأنه هو نفسه، مقتنع بأنه لا يقول شيئاً. وإذا قال فإنه لا يفهم ما يقول، فقط يبرع في وصف كلمات برفاة سرعان ما يتركها القارئ الخلف الذي يحل محلها، فينقلش البريق ويولي القارئ التصبده دبره.

إن الشاعر، في هذه الموضعية، يجد نفسه ملزماً على إرفاق كلمات متنافرة على التعاليش في سياق واحد. هذه هي مهنة الشعر الحديث مع تفاسوت في الدرجات بين الرواد والمعاصرين، والجريرة للشاعر وتواطؤ الناقد معه، والقارئ والشعر هما الضحية الكبرى.

عبثاً يحاول الناقد التمسك على هذه الموضعية التي تقود الشعر إلى إبادته، وعبثاً يحاول الشاعر الاحتواء بهذا الوهم ليمتد في استهوائاته، فالشعر أعلى من ضحالة الشاعر وتخاذل الناقد. فالشاعر لم يعد يملك من المقومات ما يتنازل عنه في سبيل نظم قصائد جيدة، لأنه مستنكر للأسسول، ولذلك لا ينبغي أن تفرط في التفلاول، أو تتخطر عملاً إبداعياً جيداً. يقول ياكسون: «لا ننكروا في الشاعر الذي يتكرر باسم الحقيقة والواقع... إلخ، لماضيه الشعري أو للفن بشكل عام»^{٢٢}.

٢-٢: هو يقاتل القادة إلى يقاتل الكبير

كثيرون هم الشعراء الذين انتخبوا خطابات نقدية موازية للتصويع الشعري، وبيدنا هنا النظر إلى بيانات الكتابة التي أنجزها شعراء معروفون، وأخص بالذكر أدونيس في الشرق العربي وبنيس في غربيه. ويمكن تلخيص أهم الأفكار الواردة في هذه البيانات كالتالي^{٢٣}:

- تخريب الذاكرة كأداة مستحيلة.
- تدمير القوانين العامة.
- تدمير سلطة اللغة.
- تدمير الترتيب المنطقي.
- تدمير الشعري داخل النص.
- تدمير سيادة المعنى وأسيفته داخل النص.
- تدمير استبداد الحاضر.

مع تعدد هذه الإجراءات، يبقى التعبير والتخريب هو البند الأساسي، فلا حياة للتعددية إلا بموت الماضي، وربما تقييد وتجاوز الحاضر. إنه النقيض إلى الغيب بحدس فطري جعل هؤلاء يوافقون على بيانات هي بمنزلة قوانين للشعراء وأعمدة للشعر.

وبالولادة مع هذه البيانات التي تضع قواعد جديدة للكتابة وتبينها بجلاء، كانت الدعوة إلى التعاطف مع الشعر والشاعر وخلق جسر عاطفي معه، أحد الرهانات التي يعلق عليها الشاعر أملاً كبيراً لتجديد شعره. يقول أدونيس: «كلّف شعبي، والحالة هذه، حركة الشعر الجديدة شعرياً أولاً. بالتعاطف معها. **هالشعر الجديد** تجربة شاملة معقدة جديدة. وهو، ككل تجربة، يحتاج إلى الإيجابية وإلى التعاطف»³⁰. إن التعاطف هنا ليس علنياً إيجابياً لمعاصر الحياة في النص، ولا منتوجاً طبعياً لسلامة العلاقة بين الشاعر والمتلقي، إنه دعوة للمتلقي الذي يوجد في جميع الأحوال، خارج هذا النص، لأن يكون إيجابياً. وإيجابيته تقتضي تقديم تنازلات جوهرية تعس النقيض والذاكرة والهوية. وقد ركز كثير من النقاد على هذا العنصر للتعويض القوي للشعرية التي تجعل المتلقي يقبل على اللوح الشعري الحديث دون استعطاف. يقول علي جعفر العلق: «والشاعر يستهدف بشراً يتعاطفون معه ويستجيبون له»³¹.

يرد أن هذا الاستعطاف الهين تابع من قدام حجم الشاعر وقلة شأنه في المجتمع الذي لم يعد يحتفي بظهوره. ولم يعد يقيم الولائم بنوفاً، ولم يعد يخشى لعنانه الذي سمعت أقوام، قبل ذلك، إلى عصية لمسلموا هجومه. الكل منهزم. الكل سلبي. الشاعر والقارئ والشعر محتاجون إلى مزيد من التعاطف والحنان حتى يُحس بوجودهم. إنه الإفلاس الذي أتى على رأس المال وعلى الأرباح.

أمام هذه الوضعية، سيبدأ الحساس في التلاشي والاندثار شيئاً فشيئاً، وسيبدأ التراجع عنه من قبل هؤلاء. بل إن شعراء معاصرين لهم أو لاحقين بهم حملوا على هذه البيانات جريرة ما وقع للشعر، والتجوا بيانات أخرى تدم ما دعت إليه الأولى من خلال هجومهم على التصوص التي ركزت إلى تحقيق هذه الدعوة.

لقد سكنت كثير من الشعراء عن قول الشعر احتجاجاً على القول الذي آل إليه، وشيخ آخرون في وقت لاحق^(١٠). وما زالت أصوات التكبير ترتفع بين الحين والحين، فمن الشعراء المشهود لهم في تاريخ الشعر العربي المعاصر والذين يعتبرون حجة في الإبداع، محمود درويش، الذي ثبتت له قولة تختزل تبرمه الشديد من الحال التي آل إليها الشعر، يقول: «إن ما نقرأ منذ ستين بتدفقه الكمي للتهور ليس شعراً، ليس شعراً، إلى حد يجعل واحداً مثلي مشروطاً في الشعر منذ ربع قرن، مضطراً لإعلان ضيقه بالشعر، وأكثر من ذلك بمقتله، بزدريه، ولا يفهمه، إن العتاب الذي تعرض له يومياً من جراء هذا اللعب الطائش بالشعر، يدفعنا، أحياناً، إلى قبول التهمة الموجهة إلى الشعر العربي الحديث»^(١١).

الشاهد، إذن، من أعلاه، وأذن في المشهد الشعري العربي، وكل تحليل، بعد هذا النص لا يمكنه أن يضيف إلى القارئ أكثر مما يفهمه مباشرة من هذا الضجر المكثف. بل إننا مضطرون إلى إضافة نص آخر لشاعر فعل في المشهد الشعري العربي الحديث، هو نزار قباني الذي يقول: «الشعر العربي واقع في أزمة تقع مع الناس، فقد رمى نفسه من الطابق التاسع والتسعين للقسيمة القديمة ولازال عالقاً بين السماء والسابعة والأرض، إننا نطلب من الشاعر الحديث أن يكون طبعياً، لأن النتائج الذي نقرأ اليوم هو ضد الطبيعة وضد نفسه وضد النظام الشعري»^(١٢).

وهي المغرب ترتفع بعض الأصوات بين الحين والحين احتجاجية، بيانات لا تقل تكبيراً وهجوماً على الشعر والشعراء، وأخيراً ما وقع عليه الشاعران: أحمد العمراوي ونور الدين الزاهي بعنوان: الخواء والفراغ في الشعر المغربي الآن^(١٣). يقولان: «سبدي البهائم، أيها الواقع كم من الإشفاق مارست، أنت ممسوس ولا تملك فرشاة أسنان، لا تحب الاستساج إلا في الاتهباس الكبير، لا علاقة لك بالوقت وتحب التاريخ وتلك مأساة وقاحتك، تحب الأضداد المتساوية والمتضادة والمتضوجة، وتستسلم أحياناً، لم لا تستسلم الآن بأضدادك، أنت تحب الأضداد لعبة البهايم والمساود ناصورة بطيئة تجري بالماء ثارة وبالدّم أخرى، وثارة تتوقف نهائياً»^(١٤).

يناقش هذا البيان إشكالية الفراغ والخواء ومحاولة التدقيق في القروق بينهما، فبينما يمدح الشاعران للفراغ صفة إيجابية، يذمّان الخواء ويدفعانه إلى نفس الاتهام يقولان: «الخواء، هو غير الفراغ، الخواء خواء، والفراغ هبة تدمل بمرآتها حين يرمو طين التراكيم على جنباتها. بالفراغ يزدهر الامتلاء ليهول فراغاً أظن يمتلئ، وهكذا ... الخواء عدم له معنى، والفراغ معنى لا عديمة له»^(١٥).

(١٠) انظر بعضه في جريدة الأحداث المغربية، ١٩٧٧/٢٢/١، ١٩٧٧/٢٢/١٠، وجريدة الاتحاد الاشتراكي، ١٩٧٧/٢/١٠.

بين الحدود بين الشعري الشعري الشعري الشعري

يبدو أن هذه التداخلات غير مجددة في واقع شعري يكاد يكون منهارا، واقع تلاشت فيه الحدود بين الشعريين، ولدت فيه ثقافة الشاعر والقارئ إلى أبعد الحدود، وهو ما جعلهما يمتزجان في آخر هذا اليهتان بقولهما: «أين نضع الشهد الشعري الآن؟ (الحالي) داخل كل هذا؟ ما الحدود الفاصلة بين الفراغ والخواء فيه؟ هل يتفرغ شعراؤنا للعسم بين الفراغ والخواء في قصائدهم بما فيه الكفاية؟ كيف يحضر الوعي في تهدة لا وهي الشاعر؟ هل استطاعت القصيدة المغربية الحالية بكثافتها وقصيدتها واقتصادها المشوش والدهش أحيانا أن تملأ الأرض بالارتقاع عنها قليلا؟»⁽¹⁾

لا نستطيع القصيدة الإجابة عن هذه الأسئلة، ولا يستطيع الشاعر الإنصات لها، لأنه لا يملك رد هذه الأسئلة بأجوبة صادرة عن معرفة ودراسة.

إن الإصرار على التمييز في الخواء والفراغ شبيه بالتعويض بين الشعر والنثر حاليا، إذ صار الشعر نثرا، والنثر شعرا، والكل كتابة، إنه الهروب بالأزمة إلى الأمام، غير أن المعنة قائمة وقادمة بمظاهر أشد خطورة وأقسى ضررا لا محالة.



منهج المعرفة عند علماء العربية

(أ)

د. عبد الرحمن بوزرع

من المعلوم أن النصوص والمؤلفات التي ينتجها العلماء تصدر عن ثقافة معينة موجهة، تحدد معالم النتاج العلمي، وتكشف عن خلفياته ومقاصده الفكرية، وتجبب عما يتطوي عليه من أسئلة ومفهوم كانت تشغل أذهان العلماء، حتى صاغوا الإجابة عنها على شكل مستندات، إلا أن منهم من شعر بأنه قد استوفى العبارة عما كان يرومه من القضايا والفكر وطوره، ومنهم من ظل يسأل المعرفة متجهداً في ذلك، لا يقنعه البتة ما صنعه في التوضيح، ويبحث عليه قول من قال، إنه لا يكتب إنسان كتاباً في يومه إلا قال في حده، لو غير هذا لكان أحسن، ولو زيد لكان يستحسن، ولم قدم لكان أفضل، ولو ترك هذا لكان أجمل، وهذا من أعظم المعير، وهو دليل على استيلاء التقصص على جملة البشر⁽¹⁾.

ونسأل بعد هذا: ما هي الأسئلة المعرفية التي شغلت علماء العربية، فمستفوا في الإجابة عنها المستندات والتون والشرح؟

يتعين قبل الإجابة عن هذا التساؤل، أن نميز بين مفهوم المعرفة، ومفهوم العلم، بالمعنى البسيط الذي يناسب نشاط علوم اللغة العربية وتطورها، جاء في معجم «الكليات» لأبي البقاء الكفوي أن «المعرفة نقال للإدراك المتيقن بالعدم، والثاني الإدراك إذا تعلقهما عدم، وإدراك

(1) أسدنا العظيم العالي - جامعة عبد الملك السعدي - كلية الآداب والعلوم الإنسانية - تطوان - المملكة المغربية.

الجزئي، والإدراك البسيط. والعلم يقال لحصول صورة الشيء عند العقل، وللاعتقاد الجازم المطابق للثابت، والإدراك الكلي، والإدراك المركب. والمعرفة تقال فيما لا يعرف إلا كونه موجوداً قطعاً، والعلم أصله أن يقال فيما يعرف وجوده وجسده وكيفية وعقله.

والمعرفة تقال فيما يتوصل إليه بالتفكير والتدبر، والعلم قد يقال في ذلك وفي غيره^(١). بناء على هذا التعريف، كان علم العربية في بداية أمره معرفة من المعارف، ثم أصبح علماً من العلوم بعد تطور منهج النظر في الموضوع اللغوي، ولذلك يمكن أن تطلق المعرفة اللغوية على إدراك لمظاهر اللغة أو لأجزاء منها وأح وبسيط، ولكنه غير مسبوق بإدراك قبلة. والمعرفة بحكم ابتدائها إدراك لأنار علم اللغة أو النحو قبل أن يصبح فيما بعد إدراكاً لذاته، ويبين ذلك أن أغلب من تحدثوا عن النحو - من بين علوم العربية - ذكروا نشأته وارتفعوا به إلى تفكير عملي في الظاهرة اللغوية، بل نجد مظاهر الحكم على النحو في بداياته بأنه كان معرفة، أن التصنيف فيه كان يشمل مسائل جزئية محدودة، كتجميع القاطع اللغة دون ترتيب أو نظام، ثم تلا ذلك ترتيبها في مسائل متفرقة تدور حول مواضيع محددة ككتاب الطر، وكتاب الكين والقياء، وكتاب الهمز لأبي زيد الأنصاري، وكتاب الأيل والخيول والشاء، وأسماء النوحوش وصفاتها للأصمعي، وكتاب الأنداء لأبي الأنباري^(٢) ومثلت قطرب... وقد جمعت المعاجم فيما بعد ما تقرق في الرسائل اللغوية، وجمع كتاب سيبويه ما تفرق من أقوال شيوخه والنحاة من قبله، ونظر لها وفهمها إلى الأبدان.

ولما بدأ النحو -بوضوح- أصبح يستعمل اسم العلم، لأنه بدأت لتراكم صورته الشكاملة في أذهن، وعندما كثر النظر واستعملت أخذت المعارف لتفصل عن بواعثها الأصلية لتصور علومها.

٦- الخطاب النحوي ومنهج المعرفة

إذا رجعنا إلى أصول هذا «العلم العربي» ذاته فسنجدها ترتبط بالعادة اللغوية التي كانت تعتبر «علماً»، وفهم من اصطلاح العلم هنا أنه مؤسسة أو نظام ثقافي يصنف على مجتمع بعينه في زمن بعينه وعلى فكر بعينه، ونجد أيضاً أنه أثرت قضية أصول هذا العلم أو هذه الثقافة السائدة، ومما ارتبط بهذه القضية سؤال كثر دواره وهو: «هل كان عقل العرب ينتج العلوم أم لا؟» وهو سؤال سبق أن أثير في الماضي القريب بصيغ كثيرة، فقد انشغل بعض الباحثين بمسألة ما إذا كان «عقل» العرب في الجاهلية «ينتج» العلوم والمعارف، أو لا، وكثير منهم اختلفوا بهذا النوع من البحوث نوح المستشرقين، الذين كانوا منشغلين بـ «تصنيف العقليات»، ومعرفة الإطار الذي يجب أن تصنف فيه «عقلية العرب» منذ الجاهلية. وقد ورد في كتاب «هجر الإسلام» ما يفيد ذلك، ويتعلق الأمر بمواقفة الكاتب لقول بعض المستشرقين في وصف العرب ببعض الصفات^(٣)، فتبين أن يكون لهم أثاره من العلوم أو الفلسفات أو الأنظار، أما ما اشتهلوا عليه

من لغة وشعر، وأمثال وقصص، ومعرفة بالأنساب، والأتواء والسماء، والأخبار والطب، فلم يكن إلا مظاهر من مظاهر حياتهم العقلية في الجاهلية، ولا يصح أن نسمي علما أو شبه علما.^(٢١)

ومثل هذا الكلام تعشد أصوله إلى «الشمونية»، في أحكامها على العرب، ويمر بطلاقة كهيبة من المستشرقين، ثم ينتقل إلى كثير من الدارسين المسلمين آثارهم. وهي سلسلة متصلة الحلقات موصولة الأسباب.

والحاصل من مثل هذه المذاهب أن يثبت أصحابها أصالة «يونان» في العلوم السائدة، وأنهم مصدر كل تفكير علمي أو تجديد. فمن هذه المذاهب وجَّع النحوي العربي إلى أصل يوناني، وإن كان المرجع يستقر إلى أدلة من البنية والتاريخ لإثبات الادعاء، فحينئذ النحو تشهد بأصالتها، وكتب التراجم والتواريخ لا تذكر مصادر التأثير ومراجعتها، ولو استمد المتقدمون من مصادر يونانية لذكروا ذلك، وتبهموا عليه، وقد لاحظ المستشرق «إرنست رينان» أن العرب منذ القديم كانوا مستعدين للاعتراف بالتأثير الأجنبي إذا كان جليا.^(٢٢) وأثبت النحاة المتقدمون خصوصية النحو ومنهجهم فيه، من ذلك قول أبي القاسم الزجاجي في معرض تفريقه بين مذاهب النحاة ومذاهب الناطقة: «فرضهم غير فرضنا وحلزمهم غير منزلاتنا»^(٢٣)، ولذكروا آثار المنطق في النحو على من كان يرويه، من ذلك قول أبي علي الفارسي عن أبي الحسن الرماني التحوي: «إن كان النحو ما يقوله الرماني فليس معنا منه شيء، وإن كان النحو ما نقوله نحن فليس منه شيء»^(٢٤)، وذكر أبو حيان التوحيدي في كتاب المسالك والممالك: «أنه كان يراجع العلماء في شأن الرماني، فعلم من التحوي أنهم قالوا: ليس شأنه في النحو شأنه»^(٢٥)، وذهبوا إلى أن النحو منطق ولكنه مسلوخ عن المربية^(٢٦)، وقد تميز الذين انتصروا للمسالك المنطقية في البحث التحوي عن غيرهم من النحاة، وعرفت الحدود الواضحة بينهم، واشتهر الخلاف بين أصحاب الرأي والقياس في النحو وبين أصحاب النقل والنص.

والحديث عن إنتاج «علم العرب» للعلوم أو عدم إنتاجه أمر يرجع إلى «المفاضلة بين العقل» ويصعب الخوض فيه؛ لأن فيه معايير غير علمية تعتمد على التيش في تواريخ الأمم لإثبات انحراف بعضها عن «الخط العلمى المأموم» الذي رسمه الفيلسوف ونظر له.

ويبدو أن العرب في الجاهلية قد أنتجوا علما من غير نظر عقلي، ولا فلسفة، فقد فصل أبو القاسم الشافعي في كتاب «الوافقات» القول في علوم العرب قبل الإسلام، فذكر أن العرب كان لها اعتناء بعلوم ذكرها الناس، وكان لعقلانهم اعتناء بمكارم الأخلاق، فصنعت الشريعة منها ما هو صحيح، وزادت عليه، وأبطلت ما هو باطل، فمن علومها علم التجويم وما يهتم بها من الاعتناء في البر والبحر واختلاف الأزمان (...)، ومنها علوم الأتواء وأوقات نزول الأمطار، وإشياء السحاب وهبوب الرياح المثيرة لها (...)، ومنها علم التاريخ، وأخبار الأمم الماضية (...)، ومنها علم الطب، فقد كان في العرب منه شيء، لا على ما عند الأوائل، بل مأخوذ من تجارب

فهرس المصرفة على علماء العربفة

الأمر أن فرم مفرى على علوم الطبفة الفف بفرفرفا الأففرمون (....)، ومنها مصرف البلففة ورفرفو الفصفافة، وهو أفظم مصرفاتهم (....)، ومنها مصرف الأمفال.

ومصرف المصاففر مصرفه فر علوم العرب بقوله: «هفذا أفموف بفففك على ما ففن بفففه بالفصففة إلى علوم العرب الأمفة»^(١٠٠)، وبففن أن العرب أففجوا علما من ففر ففر عقلف. وفف أفف هذا العلم مافة ماسة العلماء ففما بفف، وأففر أفف شرفا فر الأفففاف بالعلم، ومن فف فف النص الففرى مرففة أففرة ففففها مرفل بففن أففبارها شرفا فر الأفففاف، وبففن فففص هفذه المرفل ففما بففن ففففه بفففة أفف العلوم، فرفل الففو لا بففن ففبول كلففه، ولا عفف فففالها فففرفا موففوا على الفففة، إلا إذا ففف مففموفة من المرفل من طائفة من المرفل، وكان ففففه بالففما. وأمر الففما والعف فر الففر والففة والفرفافات، وفف ففف ففلففمرفا رواف موففون. بففم أففمرفهم، وفل أن فففر فاففر عن راف، وفف مافف ففكلام رواف الففر الرففان، ومنه ففون كلاف الففاف^(١٠١).

وبفففا مففف بن ففلام الففمفر من أفف الففر من ففر ففما فففول: موفف ففواله فوم من كفاف إلى كفاف، لم بأففوه من أهل الفاففة، ولم بفرففوه على العلماء، وففن لأفف - إذا أففم أهل العلم والرفاة المصففة - على فففال ففف منه، أن فففل من مصففه، ولا فرفف عن مصففه^(١٠٢)، بل فرفف من ففما فافف لا فففرى أفف مصفففاته الففان، لأن الففان فرفل إلى الأففلاف والففر والففف فرفل إلى الأففاف والعلم والرفاة، وفف فففر أنه «إذا أففلففه الرواف فففالوا بارافهم وففال المفافر بأففوالها، ولا فففع الففان مع ففك، إلا الرفاة ففن ففهم»^(١٠٣).

وكلاف المصفافف مرفوف لأنه أففف شرفا ففففها فر ففففل المرففة، هو الففما^(١٠٤)، وأففف على المصفل المكنفة، ففن فففن كففه مصفف العلماء، ولم بفففم الففف ففهم ففما، ففج الففان ففه وفففوا ففه^(١٠٥)، فالرفاة بالففما شرف فر مصفة العلم وأفففاة الأفف، وفف ففر العلماء فر فرفل العلم والمفاك الفف فففم وففرف بها ففوفوها ففافة، فر الففن والففر والففر، «فالففففات فففرل إليها الإنسان بففر أففباروه» وفف الففم أهم أففار مففولات، وه الففار ففم ففاس ومففول^(١٠٦)، ولكل مففف فرففه، فرفل الففن الإفراف المفافر، وفرفل الففما الففل والمفف، وفرفل الففار الففاس، وفرفل الففما فففل من العلم الأفل بالفواف والمفف المففل، ما لا فففففل الففر أن بفففه، إلا إن الففر فففه ففج بالفافة المصففة الفففة فر المفال المفففة.

بففن بفلك أن الففما شرف فر مصفة العلم، والرفاة من مففم شرف أفر فر ففك، لأن المففم مففرف أو ففلم مففم الففر موفف عنه، ولكل علم مففم فرفف عنه وبفففم وفففف.

المتقدم مشرع أو قائم مقام المشرع، ولكل متقدم مقدّم، فقد ذهبوا في علم العربية إلى أن «أول من أسس العربية، وفتح بابها وأنهاج سبيلها، ووضع قياسها هو أبو الأسود الدؤالي»^{١٢٩}، وقيل لأبي الأسود الدؤالي: «من أين لك هذا العلم؟» يعني النحو - فقال: «لَقِيتُ جَدَّيَّ مِنْ أَبِي بَنِي مُثَلَبٍ»^{١٣٠}، وقالوا عن عبدالله بن أبي إسحاق الحضرمي: «كان أول من جمع النحو ومد القياس وشرح العلل»^{١٣١}.

ولأنهم في هذا الموضوع التحقيقي في نشأة العلوم، وتحرير القول في أولياتها، والبحث عن الأصول، فذلك أمر تاريخي يغلب فيه الاختلاف بين الناس. وقد أسهب القُرَظيون وأصحاب المطبوعات والتراجم في البحث عن أول واضع للعلم^{١٣٢}، وأطالوا في ذلك في فواتح كتبهم، وكل خرج برأي يرى أنه فيه محقق مدقق، ومن الباحثين من ذهب إلى أن نسبة وضع النحو إلى علي رضي الله عنه «حديث خرافة»^{١٣٣}، ولا تناسب طبيعة الفكر في زمانه وثأبي هذه الطبيعة تلك التعاريف، والتقسيمات التي نسبوها إلى رجال ذلك الزمن، لتبقى خالصة لكل ما يتناسب مع الظروف، مما ليس فيه تعريض، ولا تقسيم كوضع أبي الأسود لتقطيع المصنف، وإنما نورد هذه النصوص التي تتحدث عن التواضعين الأول لتبين أن الاستناد في الرواية إلى أول مسموع عنه، أو أول واضع أمر أساسي يدخل في التركيب الذهني لنظر القُرَظيين والتجويين وغيرهم من العلماء.

وإحالة القُرَظيين إلى أبي الأسود أو غيره من المتقدمين، تفسر أنهم اعتقوا به، لأنه من الأولين الذين سمعوا كلام العرب من أفواه أصحابه، وشكروا ونظروا فيه، فكلامه موثق لأنه منقول عن موثوق به، ولقد كتب النحو المتقدمية، ككتاب سيبويه، أنموذجاً للتحديث أو السماع من العرب، أو ممن سمع عن العرب، ويظهر ذلك جلياً في أقواله ذاتها، مما فيه امتداد صريح إلى السماع من العرب، نحو قوله: «سمعت من أئمة من العرب»^{١٣٤}، فإذا غاب السماع ناب عنه القياس، مثلاً ينوب السماع عن المسموع عنه الأول^{١٣٥}.

لقد تلقى التجويين، بالسماع، المعرفة القوية من المتقدمين، داخل نظام معرفي عام، وكان العرف السائد عن العلم هو تعدد الأخذ أو تعدد المأخوذ، وإنكار تعدد، فمن ذلك إنكار خلف الأحمر على أبي زيد الأنصاري وقوفه على النحو وحده، حيث يقول: «وكان أبو زيد الأنصاري لا يعدم النحو، فقال له خلف الأحمر: قد ألححت على النحو لم تعد، ولما ينبل متفرد به، فعليك بالأخبار والأشعار»^{١٣٦}.

لقد كان «المأخوذ» عنه، واضعاً للعلم أو ثالثاً عن التواضع، «الأخذ» مفعلاً للاشتغال بالمأخوذ عنه «وعود» «المأخوذ»، و«وسيلة الأخذ» معاً علميون، فتعددت العلوم، ودخل التعدد في التركيب الذهني، مثلاً دخل أمر السماع وأول مسموع عنه، حتى قيل: «لو اشتغل الناس بروع من العلم واحد، لضع باقيه ودرس الذي يليه»^{١٣٧}، ومن الأمثلة على ذلك أن أبا عثمان المزني النحوي سئل عن مسألة في الفقه، فقال: «فليت صاحب فقه [...] إنما أنا صاحب عربية، وسئل

الزبدي القوي عن مسألة فقهية، فأجاب: «ليس هذا من علمي»، وسئل أبو حاتم السجستاني
الرأية القوي، ما أبا حاتم كيف تكتب كتابا [إلى الخليفة] تصف فيه خصاصة أهل البصرة
[...]. وثمالة لهم النظر والنظرية فقال: لست برحمك الله صاحب بلاغة وكتابة، أنا صاحب
قرآن. فقال: ما أتيح الرجل يعلّم العلم خمسين سنة ولا يعرف إلا فنا واحدا، حتى إذا سئل
عن غيره لم يُعلّم ولم يُعزّ [١٢١].

لقد عاب السائل على المسؤولين لعلم واحد، وهو بذلك يهينهم إلى ما يجب أن يكون
عليه العلم عند العلماء، ذلك بأن الأصل عند العلماء هو الاشتغال بعلوم متعددة، لأنها تقضي
بالأخذ إلى بلوغ مرتبة العالم الناضج، وكل ما اقتضى إلى مرتبة العلم، فهو علم، فمعرفة الأخبار
علم [١٢٢]، ومعرفة الأساليب علم [١٢٣]، وأيام العرب علم [١٢٤]، والفقه علم [١٢٥]، والرواية النافذة
للعلم علم [١٢٦]، والشعر علم [١٢٧]، وضرورة الشعر علم [١٢٨]، والعربية علم [١٢٩]، والدين علم،

وباتجملته فالعلوم متعددة ومتداخلة [١٣٠]، حتى أنه يصعب تمييز علم من آخر، لوحدة الفهم،
فإذا كان العلم يقضي إلى الدين فهو من الدين، وإذا كان علم الأستاذ يؤدي إلى توثيق سند
النسب فهو الدين يعني [١٣١]، وإذا كان علم العربية يقضي إلى فهم نصوص الدين، فهو الدين
عنه، كما قال أبو عمرو بن العلاء: «لِعلم العربية هو الدين يعني»، فبعض العربية يتم «الوصول
إلى التكلم بكلام العرب على الحقيقة سواء أغير سبيل ولا مذهب». وتكوين كتاب الله عز وجل
الذي هو أصل الدين والدين والعتيد، ومعرفة أخبار النبي صلى الله عليه وسلم، وإقامة
معانيها على الحقيقة [١٣٢]، والعربية من الدين لأن فقهها من فقه الشريعة، والدين فيه أقوال
وأعمال «فقه العربية هو الطريق إلى فقه أقواله، وفقه الشريعة هو فقه أصاله» [١٣٣]، وقد
لخص الفراء منهجية العربية في قوله: «قُلْ وَجَلَّ أَنْعم النظر في العربية، وأراد علما غيره إلا
سهل عليه» [١٣٤].

فكان نظر «العارف» لا يستقيم إلا «بتعدد المعارف»، فإن اعنى هي مسألة [قوية أو فقهية أو
شعرية]، جاءت فتواء جامعية مستوحاة مستوحاة، وفي ذلك يسري أبو نعيم في الحقيقة
أن ابن عباس خاطب صاحبه في شأن سألني العلم ببابه قائلا: «أخرج فقل لهم من كان يريد أن
يسأل عن القرآن وحروفه، وما أراد منه فليدخل [١٣٥] فدخلوا [١٣٦]، فما سألوهم عن شيء إلا
أخبرهم به» ثم استقدم السائلين عن تفسير القرآن وتأويله فدخلوا [١٣٧]، ثم السائلين عن
الحلال والحرام والفتنة [١٣٨]، ثم طالبني الفرائض وما أشبهها [١٣٩]، ثم طالبني العربية والشعر
والفقه من الكلام [١٤٠] [١٤١].

فالعلوم متعددة والعالم واحد، ويرجع هذا العالم في فتواء وشرحه وتفسيره إلى أصل واحد
جامع يرابعه هي عمله ونظرة، وتنظم بحسبه العلوم وتترتب، وذلك الأصل الواحد منطق
تتمثل بموجبه العلوم وتشرق، وتُصنّف لتواكب معرفية واعية. ومعلوم أن عبد الله بن عباس من

رعيل القرن الأول، وهو نموذج للعالم الذي يمتلك هذا الأصل المعرفي. وقد سمع عنه العلماء، وحشروا.

إن تعدد العلوم ينتمي إلى العلم، ومعناه أن هناك علما أصليا وعلوما فرعية. والضرورة وسائل لبلوغ الأصل، لأنه اللزوم، والكلمة هي حاملة العلم الأصلي والعلوم الفرعية، فهي أكبر من أن تكون مجرد شرط ذي معنى، إنها «قضية جازمة وعقيدة جازمة...»⁽¹¹⁾.

ولقد أدى النظر والتأمل في الموضوع المروية - وخاصة في العصر العباسي - إلى إثارة إشكال العقل والنقل في العلوم العربية الإسلامية⁽¹²⁾، وأثير فيه ترجيح أحد الطرفين على الآخر، وعنده أصلا له. فمن الناس من ذهب إلى أن النقل أصل والعقل مسترشد بالنقل، وأن التكليف الشرعي سابق للتكليف العقلي، ومنهم من ذهب إلى أن التكليف العقلي شرط في فهم الشرع وسابق له. ويختلف المختلفان في عد اللغة أداة الاستدلال، سواء أكان هذا الاستدلال شرعيا نقليا أم كان عقليا. ومن العلماء من ذهب إلى عدم وجود تعارض بين العقل والنقل، وأن التفاضل بينهما مدروء ومختلف⁽¹³⁾، بل منهم من عد التوافق بين العقل والسمع أقصى درجات العلم⁽¹⁴⁾.

ويظهر أن مفهوم العلم السبع مع الفلسفة والمناطقة يشمل العلوم العقلية إلى جانب العلوم النقلية، فقالوا - على حد ما يرويه أبو حامد الغزالي: «العلم إما تصور وإما تصديق، وسمى بعض علمائنا الأول بحرفة، والثاني منها بالسيا يقول النحاة في قولهم: «المعرفة تتعدى إلى مفعول واحد (....)، والظن يتعدى إلى متعديين (....)». والعلم من باب الظن»⁽¹⁵⁾.

أخذ المعارف المتعددة شروط في تكوين المعارف وتأصيلها، كما مر بنا آنفا، وهذه قاعدة أساسية ينبغي أن ينطلق منها في الحديث عن منهج المعرفة عند علماء العربية، وتتضمن هذه القاعدة ثلاثة عناصر:

1- أخذ العلم، ويشترط فيه أن يكون بالمشاهدة أو السماع من الأول، لأنه يمثل أصل المعرفة وإمامها ومنهجها ومرجعها.

2- المعرفة، ويشترط أن تكون المعارف الملقونة متعددة.

3- المعارف، وهو التخرُّج المجاز من قبل العلماء، كما تقدمه لنا كتب التواجم والطبقات والرجال، ومرحلة تخرجه هي التي عليها المعول، من حياته كلها لأنها مرحلة «ميلاد عارف».

وبهذا في هذا السياق أن نتحدث عن المعرفة (أو المعارف الملقونة متداخلة وشتر)، وعن المعارف اللغوية النحوي (أكثر من غيرها)، وذلك من خلال بنيتين اثنتين، هما: بنية المعارف المتعددة التي تتجج النص النحوي اللغوي للتجائس، وبنية أخذ المعرفة.

٢ - بنية المعارف المتعددة : أو هياكل العلوم الشرعية والعلوم اللغوية عند النحاة :

إن علم اللغة لم يكن معزولاً بل هو في صميم العلوم الشرعية والفقهية، وهذه الفنون هي التي تشكلت على يد علماء العرب، وهذه الفنون هي التي تشكلت على يد علماء العرب، وهذه الفنون هي التي تشكلت على يد علماء العرب.

١٩٠٠ اقتراح في أصول النحو : ١٩٠٠

لقد بدأ الوعي بتعدد المعارف عملاً وممارسة، لا معرفة ونظراً، فمن ذلك أن شيخ اللغة سيوريه أورد في كتابه^(١٩١) جملة من المسائل الاشتراكية^(١٩٢) التي تشبه افتراضات الحنفية وفروقاتهم، وأن الإمام الشافعي شبه جمع القويين لسان العرب بجمع رواة الحديث للحدوث^(١٩٣).

ثم بدأ ما كان خفياً يلجئ، وما كان مضمراً في الأذهان يبدى، فكانت كتابات المتأخرين تعرب عما سكنت عنه المتقدمون، وشافوا وجوها تصف ما اشتملت عليه مشاعرهم^(١٩٤)، وبدأ أبو الفتح بن جني محاولاً استخراج أصول نحوية تصف اللغة العربية، وتكشف خصائص «الحكمة» و«الصناعة» و«الاعتناء» فيها، «على مذهبي أصول الكلام والفقه»^(١٩٥)، وقد أشار إلى اقتراح علم النحو من علم فقه الحنفية، وأنها تجمع بعضها إلى بعض باللائحة والفرق^(١٩٦)، وأشار إلى اتباع طريق الشافعي - في قوله بالشوازين فيصاحبا - في حل بعض المشكلات اللغوية^(١٩٧)، وصنف أبو البركات الأبهري كتاباً في علم المعربة، يتركها إياه على مسائل فقهية خلافية بين الشافعي وأبي حنيفة^(١٩٨)، وألف جلال الدين السيوطي كتاب «الأشياء والتطافر في النحو» سألنا فيه مسلك «الأشياء والتطافر في الفقه»^(١٩٩)، وألف كتاب «الزهر في علوم اللغة وأنواعها» محاولاً به علوم الحديث في التلخيص والأنواع^(٢٠٠)، وألف كتاب «الاقتراح» في أصول النحو على نظير «أصول الفقه»^(٢٠١).

أما لتداخل المسائل الفقهية والنحوية والكلامية فسورة كثيرة، تكفل في مناقشات جرت بين الفقهاء والقويين، منها مناقشة جرت بين القراء ومحمد بن الحسن الشافعي، وأخرى جرت بين الكسائي والتهوي، وأبي يوسف الفقيه الحنفي^(٢٠٢)، وثالثة بين أبي سعيد السيرافي النحوي، ومثنى بن يونس الغنائي المتكسفي^(٢٠٣).

ومن الأمثلة على تداخل العلوم والمعارف أيضاً، حديث أبي نصر الفارابي عن الناسبة بين صناعة المنطق وصناعة العروض، ووجه الناسبة بين هذه الصناعات، أنها تقدم قوانين لتقويم المقولات والمنطوقات والموزونات، ولكنه تحدث أيضاً عن الفرق بين المنطق والنحو، وهو فرق العموم والخصوص، فالمنطق يعطي قوانين تشترك فيها أقطاف الأمم، أما النحو فيعطى قوانين تخص لسان أمة بعينها^(٢٠٤)، وذلك لأن «قواعد النحو مقصورة على عادة العرب بالنسبة الأول (...)، والمنطق مقصور على عادة جميع أهل العقل»^(٢٠٥).

ومن صور التفاعل أيضا استرشاد علم بأخر واستفتاءه، على نحو ما جاء في تعليق أبي يوسف الفقيه على مسألة جاءت في الشعر بأنها «مسألة نحوية فقهية»^(١٧)، وما كان يروى عن أبي عمرو الجرمي شيخ البرد عن أنه كان يفتي الناس في الفقه من كتاب سيبويه، وكان صاحب حديث، فلما علم كتاب سيبويه ثقته في الحديث: «إذ كان كتاب سيبويه يتعلم منه النظر والتفتيش»^(١٨)، ومن صور التفاعل أيضا حديث أبي القاسم الشافعي عن العلوم التي يحمل بعضها على بعض، والعلوم التي يخدم بعضها بعضا، والعلوم التي هي من قبيل خلط بعضها ببعض^(١٩)، وكان رائد الشافعي في التقسيم قواعد أصولية يحكمها في النظر إلى المعارف والعلوم وعلى رأس هذه القواعد جميعا أن يكون العلم باعثا على العمل، وسبيلا إليه، ويقدّر تخلف هذا المطلب في العلوم، بقدر دنو قيمتها، فإذا كان باعثا على العمل فهو مطلوب، وغيره مطلوب أيضا إذا توقف عليه، كالألفاظ اللفظية والنحو والتفسير وأشياء كذلك فلا إشكال أن ما يتوقف عليه المطلوب مطلوب إما شرعا وإما عقلا^(٢٠).

ومقياس العمل هذا - مهما تكن حجته - لا يستطيع أن يلغي وجود تلك الموازنات والمداخلات التي كانت ماثلة في أذهان العلماء، وتصوراتهم، قبل أن نعتل بها كتبهم ومصنفاتهم.

لقد بدأ التومي بتعدد المعارف عملا وممارسة، ثم انقلب تعريفا وانعكاسا، وكان من المتعين إبراز نصوص كثيرة تؤكد ذلك الحكم وتطردف لأن الألفاظ بقوي جانب الحكم، وعدم الألفاظ بقوي جانب الألفاظ ويضعف جانب الإتيان، ويشوبه من الأمور الانعكاسية الواقعة من غير قصد، بينما القصد كان واضحا في اجتماع المعارف وتواردها، وذلك لإنتاج نصوص جديدة^(٢١) تنظر في نصوص القرآن الكريم والأحاديث النبوية والشعر ومذاهب العرب في كلامها.

والنص الناظر، في النص يلغي أن يكون مؤسسا على نصوص سابقة، على نحو ما يرى الرّمطشري من أن «التفسير» هو الكلام المؤسس على علمي المعاني والبيان^(٢٢).

والقصد من اجتماع المعارف وتواردها نيل عليه الأخبار، والأخبار التي يستفيد منها، فقد كان مضمرا في بداية الأمر ثم صار مطبورا هيمما بعد - والأمثلة والنماذج كثيرة جدا في كتب الأخبار والمطبوعات والتأريخ المتعلقة بالنحو - ورجالاته، وقد اختصرت هذه المقالة على بعضها، لتتدليل على وجود بنية التعمد والتداخل، والتدليل على أن العلماء، وهم يدرسون اللغة، إنما يدرسونها محملة بنظام من المعرفة له تمثيل مخصوص في أذهان متكلميها، وقد أدرك العلماء هذه الحقيقة على لسان من قال: «من قصّر علمه عن اللغة وفولط غلط»^(٢٣).

وكلما تقدم الزمان بدأت حقيقة نماذج العلوم تتأكد حتى أصبحت تطلق مصطلحات تعبر عن هذا المزيج من المعارف والعلوم، فحق أطلق الفارابي «علم اللسان»، وأراد به علم الألفاظ الضرورية وقوانين الألفاظ عند الأفراد والتركيب، وعلم الألفاظ المركبة التي صنعها الخطباء والشعراء، وقوانين تصحيح الكتابية والقراءة، وقوانين الأشعار، وأطلق أبو البركات الأنباري

«علوم الأدب» على النحو والمغة والتصريف والجدل في النحو وعلم أصول النحو، والعروض والقوافي وسنعة الشعر، وأخبار العرب وأنسابهم.

وكل تلك المجالات تدل على أن التراث منظومة فكرية واحدة تستمد من علوم متعددة وفروع متنوعة، والنحو أحد هذه الفروع، ولم يكن سيبويه نفسه، وهو يضع أصول النظر النحوي، بمعزل عن أنظار الفقهاء والقراء والمحدثين والمثلكين^(٢٠)، وهذا الربط هو الدليل للرشد إلى الكشف عن الدلالات المعرفية في سياق تاريخ العلم والمعرفة عند العرب.

٣ - بنية أخذ المعرفة

الأخذ قانون انتقال المعرفة وسيرونها، والأصل في طرق المعرفة النقل^(٢١)، ويعتمد أخذ المعارف والعلوم على النقل مشاهدة والسماع عن الأصل في المعرفة، أو عن نقل عن الأصل، وبهذا المسلك تصبح المعارف ويصح العمل بها، وبما سبق أو بما جاء «على مثال سليل»^(٢٢)، ويصور السماع أملاً لأن يكون عارفاً يؤخذ عنه ويسمع، ومن شروط الأخذ أن تكون المعارف متعددة، ولعدد الأخذ طريق إلى توسيع نماذج المعارف وتداخلها.

ومن بنية الأخذ يقدم لنا أبو الحسن القفطي مثلاً قائلاً:

«وأخذ عن أبي الأسود المزاني نصر بن عاصم الهيصمي، وأخذ عن أبي عمرو الخليل بن أحمد، وأخذ عن الخليل سيبويه أبو بشر عمرو بن عثمان بن قنبر، وأخذ عن سيبويه أبو الحسن سعيد بن مسعود الأحمشي الأوسط، وأخذ عن الأحمشي أبو عثمان بكر بن محمد المازني الشيباني وأبو عمرو الجرمي، وأخذ عن المازني والجرمي أبو العباس محمد بن يزيد البرد، وأخذ عن البرد أبو إسحاق الزجاج وأبو بكر بن السراج، وأخذ عن ابن السراج أبو الحسن بن عبدالغفار الفارسي، وأخذ عن الفارسي أبو الحسن الرضي»^(٢٣).

ويلاحظ في هذا النص وهي أسئلة من النصوص، التي تروى سلسلة الأخذ، في كتب طبقات النحاة واللغويين، لأبي الطيب القفوي^(٢٤)، والسيوافي، والزيدي^(٢٥)، وابن القيم^(٢٦)، والقفطي^(٢٧)، وأبي البركات الأنباري وباقوت^(٢٨)، الحموي والسيوطي^(٢٩)، وغيرهم، إن المعرفة تنتقل من فرد إلى جماعة من الأفراد لضمان حفظ «صور المعرفة الأصلي»، وانتقاله، لأن هذا التصور الثقافي العقدي شرط، في اكتساب الفرد علمية، وشرط في عدم ما يكتبه نصاً يعتمد عليه ويتداول ويتخرج به علماء آخرون.

وبالجملة فالأخذ قانون لانتقال المعرفة وسيرونها، ويمكن استعراض نماذج كثيرة من كتب التراجم والطبقات، لتتخذ صورة يلمس عليها عند الحديث عن بنية الأخذ وانتقال المعرفة.

كما يمكن أن نضيف عنصر آخر، وإن كان قليل الوجود في كتب التراجم وغير مطرد عند جميع العلماء المترجم لهم، فإنه ركن منهجي من أركان المعرفة عند العلماء عموماً،

ويعد علماء العربية على وجه الخصوص، وهذا العنصر هو ما يمكن أن ندعوه بـ «تأثير المعرفة»، ومعناه أن العلماء بعد أن يكثر أخذهم ويشتد طمعهم، ويملو نظريتهم، ينيطون المسائل^(٢٢)، ويستخرجون الجديد^(٢٣)، ويستنبطون العلل^(٢٤)، ويفسسون^(٢٥)، وينظرون^(٢٦)، وينظرون^(٢٧)، والاستخراج والاستنباط والتنظير مبني على «فقه النصوص»، وتأثير المعرفة يقوم على هذا الفقه، لأنه يدفع بحركة العلم إلى الأمام، ويولد نصوصاً جديدة تتبوا منزلة المتن، ويعد النص الذي يقوم بالاستنباطات، ووضع لبنات العلم - وكيفيه أن يكون مؤلفاً - متناً أو نصاً إمامياً أو قائماً مقام النص الإمام، ويظل في المقدمة وإليه تقع الإحالة والمرجعية، وأما النص الذي يأتي بعده ويكرر ما قاله ولا يحمل جديداً، فهو شرح أو حاشية أو تلخيص أو تعليق، وحسب صاحبه فيه أن ينهم معاني النص الأول، ومقاصده وأن يكون ذا معرفة بعلم العربية.

فتأثير المعرفة غير تكريرها وتفسيرها، لأن «باب فقه النصوص غير باب حفظ انضاط اللغة»^(٢٨)، إن تأثير المعرفة هو الدافع الرئيس إلى وضع النص وإنتاجه. وقد ترتبت عن الانطلاق من «النص الأول»، أو «النص الإمام» ظاهرة كسبرى هي تولد النصوص تبعاً لقياس التأثير، وعملاً به ومراعاة لخصائصه وجزئياته في أي ناليف، لأنه أبرز خصائص النص الأصلي، وبه يهيم على النصوص من بعده، وبه يظل رقيباً عليها حتى لا تعيد عن مقاصده الكبرى. وقد أسهمت هذه الرقابة المعرفية عن خصيصية الوحدة في التصنيفات والأنسجام بينها بدلاً من الاختلاف والتلويح، ويمكن أن نفهم على هذه «العلاقة المعلقة» علاقة كتاب سيبويه بكلام شيوخه، كالتعليل، وعلاقة كتب النحو بكتاب سيبويه، وهكذا.

وما يقال في المعرفة اللغوية والنحوية في الاقتداء يقال في سائر المعارف المجاورة، فهذا أبو بكر البیهقي (ت. ٤٥٨هـ)، المحدث الفقيه الأصولي يشتدي بالإمام الشافعي ويقول عنه: «نظرنا فلم نجد فيمن بعد الصعلبة قرشياً ملأ طباق الأرض علماً إلا الشافعي المطليبي [...]»^(٢٩)، ووجدنا طائفة من هذه الأمة ممن أدركوا زمانه أو جاءوا بعده استعملوا هذه السنة بالنظر في كتبه وسلوك طريفته في معرفة الشريعة [...] فتبناهم في ذلك»^(٣٠).

لقد تسلم إمام النحويين سيبويه قوانين من قبله وأنظرهم^(٣١)، فأسس عليها آلياته النظرية لقراءة النص (وهو لسان العرب)، فلم يكن مجرد قارئ فرد، ولكنه كان - بحكم تسلمه للقوانين الجماعية السابقة - صاحب مشروع نظري متطور بدأ من قبل وأخذ مغلله وأصوله على يده، وهذا مثال من القاعدة العامة.

وهكذا كانت بنية الأخذ مرحلة منهجية حاسمة في تاريخ العربية، وشرطاً في إنتاج نصوص النظر اللغوي النحوي، وجزءاً من مستلزمات اللغويين والنحاة ومنطلقاتهم.

٤ - النظر الواصف والواقع اللغوي الموصوف:

هذا مبحث يتناول في الواقع اللغوي الموصوف والنظر الواصف، ويتألف هذا الواقع من ظواهر ووقائع لغوية، ويتألف ذلك النظر الواصف من جملة من المفاهيم الوصفية، وكل موضوع أو واقع موصوف نظراً أو علم واصف، فللقرآن الكريم مباحث الإيجاز البلاغي، ومباحث الفقه والأصول وعلم الكلام، واللسان العرب مباحث النحو وعلوم العربية، والشعر البلاغة والعروض والنقد.

ويستعين من مباحث اللغة والنحو، أنها كانت نموذجاً مصطنعاً وتمثيلاً مضروباً لتقريب صورة اللسان العربي، وما ينطوي عليه من تماسك ونظام يمسك ظواهره، ويشد فروعه إلى أصوله.

ولا نستقيم أي دراسة في «الكلام على الكلام» إلا إذا جمعت بين طريقي النظر والمقنن فيه، ووازنت بين طبائع الأطراف المتضاربة التي تتعلق بالواصف والموصوف، والنظر الواقع، والطبيعة والنموذج، والنص والاستنباط، والجمع بين الطرفين لا يراه لذاته، ولكن لحكمة النظر، وما تحصل به، يعقبات الواقع، وما يتصل به، والتثبت مما إذا كانت أحكام النظر تسبق على الواقع.

وعندما نريد أن نقف على نوع الخطاب اللغوي الذي انطه النحويون مجالاً للنظر والدرس، نجد أمامنا مجموعة من المفاهيم اللغوية التي تدخل في تعاملها معاً بينها عقل الموضوع الموصوف، وتكون هذه المفاهيم على مستويات عدة يمكن أن نستعرض منها مثلاً:

- مستوى اللسان واللغة واللحن والحرف...
- مستوى القول والكلام والخطاب والجملة واللفظ والمنطق والتعلق واللفظ...
- مستوى البيان والبلاغ والإفصاح والحديث والعبارة والإعراب...

ويرتبط بكل مستوى جملة من المفاهيم التي تتصل بعضها ببعض بوشيجة معينة، ولكن اللغويين اهتموا بحدود ما سيشتغلون عليه، أو ما اشتغل عليه سابقهم، فحدد هؤلاء اللغة اللغة، وما يتصل بها^(١٠٠) وحدّ النحاة الكلام وما يتصل به^(١٠١)، وحدّ البلاغيون البلاغة في الكلام، وما يتصل بها، ولعل بين هذه المستويات جوامع تجمعها ومواقع تفرق عنها، والخيار في الحديث عن الظاهرة في عمومها اللسان، أما المفاهيم الأخرى المتعلقة بها، فهي أكثر دوراً في الحديث عن الظواهر في خصوصها، وهي فروغ على اللسان واللغة. وقد ورد ذكر اللسان في النصوص الأولى بدل اللغة^(١٠٢)، وهذه اللغة أو اللغات فروغاً على اللسان ومتحدرة منه^(١٠٣) في النصوص، وأما في الواقع، فقد يكون اللسان العربي تحدر في الأصل من بعض اللغات السامية، وقد تكون هذه اللغات أو بعضها قد تحدرت من لسان العرب... وهذا خلاف بين العلماء في تاريخ التفرع، وأول منشر عن غيره، ولا حاجة إلى الاستغراق فيه^(١٠٤).

قلت إن انتشاراً عند العلماء في الحديث عن الطائفة في عمومها اللسان.^(٢٢٠) والظاهر أن أمر «اللسان العربي» كان واضحاً في أذهانهم، من حيث مادة هذا اللسان (أي مصادر سماعته)، ومقاييس أخطائه (المتعلقة بالزمن والمكان)، ومكانته في علومهم (أشرفه وقيمتها)، على الرغم من الأحكام التي حوكموا بها في طريقة معالجتهم وتصويرهم لمادة هذا اللسان.^(٢٢١)

والحقيقة أنه قبل الحكم على تناولهم للطواهر يجب الربط بين اللسان العربي وطواهره ومستوياته، وبين تصويرهم له، فإنهم قد استروا عن رؤية واضحة أعلنت عليهم مقاييس الالتقاء والجمع والتبع، وهذه الرؤية ضرب من ضروب النظر إلى الواقع اللغوي - على الرغم من تعدد طواهره ومساويه وتداخلها - ومناهج مخصوصين أسفر عن التفوس في المادة وعن السعي إلى استيعابها والإحاطة بها، ومفاد هذه الرؤية اشتراط «القدم» و«الضماحة» و«البداهة» في اللسان المروي، أي في مصادر السماع.^(٢٢٢)

وأما العلم المؤسس على اللسان - وهو طرف في التفاضل - فهو النحو، يقول أبو نصر الفارابي في وضع هذا العلم: «والذي نقل اللغة واللسان العربي عن هؤلاء وأثبتها في كتاب بصيرتها علماً وصناعة هم أهل البصرة والكوفة».^(٢٢٣)

ولا بد من الإشارة هنا إلى أن الفصل بين النحو واللسان لم يكن وارداً في القرنين الأول والثاني بعد ذلك فقد عدوا الإعراب علماً قائماً في اللسان. ونحن نذكر يقول ابن فارس في باب ذكر ما اختلفت به العرب: «من العلوم الخفية التي اختلفت بها الإعراب الذي هو الفارق بين المعاني المتكافئة، وبه يعرف الخير الذي هو أصل الكلام».^(٢٢٤) فكان النحو في صورته الأولى «علم معرفة اللسان»^(٢٢٥)، وسعي العلم باللسان علماً بالعربية^(٢٢٦)، وسعي أيضاً بأصول العربية^(٢٢٧)، وكان الغرض من وضع العلم في البداية هو بيان طريقة الكلام، وتزويد النكلم بشروط الكفاية اللغوية، وإقداره، على النكلم باللغة والاتحاق بأهل السليقة اللغوية وانتحاء سمت كلامهم.^(٢٢٨)

لقد كان النحو «بيان طريقة الكلام»، وبيان الطريقة،^(٢٢٩) ميذاً منهجي عام في علومهم ومعارضهم ينتظمها ويوجهها ويحدد مقاصدها، فالشريعة طريقة، والسنة طريقة، والسيرة طريقة، والدليل طريقة، والتجويد طريقة، والنحو طريقة والفقه طريقة^(٢٣٠)، والعلوم طريقة لإثبات المزية في الكلام^(٢٣١)، والأسلوب الضرب من النظم والطريقة فيه^(٢٣٢) كل هذه الصناعات طرائق ونحاء تتعني ليتوصل بها إلى تقليد الأوائل في مسائلهم الفعلية والقولية، بغية تعقيل الأنسجام والتوافق ونفي الاختلاف المبتذع.

وهكذا كان النحو عند النحاة المتقدمين، كما نقله عنهم ابن جني وابن السراج^(٢٣٣) مسلماً من النظر المجرد لا شبة فيه منه، ثم تطور مفهوم هذا العلم فيما بعد فانصرف عن بيان طريقة العلم، إلى «وضع القواعد» وصار يُبحث فيه عن الأسباب والعقل القائمة في اللسان.

منهج المعرفة عند علماء العربية

ويتصور أنه مستطرح منه، وأنه علم مظهر لنظام اللغة الضمير، وقد زعم «الناظر المعرفي» أن «الناطق اللغوي» أراد من العلم والأفراض ما تسميه إليه وحمله عليه، وأحسن الثاني ما أحسن الأول، وأراد وقصد ما نسب إليه إرادته وقصده^(١٠٠)، فكان النحو في أوليات مراجله الوضعية مرادفاً لنظام السليقة.

وبدا يستفعل البحث في العلم ودرجاتها ومراتبها فيما بعد^(١٠١) حتى أصبح النحو في كثير من التعريفات بعد مظلولا من منقول^(١٠٢) أو منطقا مسلوخا من العربية^(١٠٣)، أو قياسا يتبع^(١٠٤)، أو علما يعقاييس مستنبطة من استقراء كلام العرب^(١٠٥)، أو علما مبتدعا وقائسا مستخرجا، أو علما باقائمة تغير ذوات الكلم وأواخرها بالنسبة إلى لسان العرب، أو صناعة علمية ينظر إليها أصحابها في ألفاظ العرب من جهة ما يتألف بحسب استعمالهم، أو صناعة علمية يُعرف بها أحوال كلام العرب من جهة ما يصح ويقصد في التأليف، بل سُدَّ النحو من جملة العلوم النظرية المستحدثة^(١٠٦).

يبدو من هذه التعريفات أن النحو عرف تطوراً منهجياً كبيراً، إذ انتقل من اللسان إلى النشر، ومن الطريقة إلى التعاقد، لكن مسألة التطوير هذه في حاجة إلى فضل تأمل، لأن النحو العربي لم يخضع جملة وتصيلاً للتطور المتسلسل الذي يبدأ من البسيط ثم يرتقي درجات التعقيد في سلم التطور. فعمل امرء أقرب إلى توارد البسيط والتعقد في زمان واحد وتداخلهما منه إلى تشابك البسيط والتعقد ثم تحولت إلى التوقد بفعل التطور. وهذا التوارد لا يشرح في عمومته من الجدال الذي عرف به العقل والنقل أو النظر والنص، لأن النحو نفسه تعلق مصادرُهُ إلى أصول سمعية وتحليلات عقلية نظرية، وقد وجد منهج البحث النقلي ومنهج البحث العقلي في أن واحد بسيطين، فاعتمد الأول على الرواية وصحة السند، واعتمد الثاني على استعانة الظواهر بالعقل والمنطق، وقاما عني بالفضل، بل جمعت بعض المعارف بين المنهجين، كما فعل بعض الفقهاء في العصر العباسي، عندما استدلوا بالنصوص الشرعية، واستدلوا إلى جانبها بالدليل المنطقي في تأييد المذهب والرد على الخصوم، وفعل بعض النحاة مثل ذلك، فاحتجوا للمسألة بالسمع، والتعسوا لها الدليل العقلي^(١٠٧).

لقد بدأ التوارد من قبل، كما قلت آنفاً، ويدل على ذلك فيما يبدو، ما كان ينسب إلى عبد الله بن أبي إسحاق الحضرمي (ت. ١٢٧) من أنه «أول من جمع النحو ومد القياس وشرح العلم»، وأنه «فَرَعَ النحو»، وما يروى أنه أجاب يونس في مسألة لغوية صارفاً إياه عما لا يطرد وينقاس إلى ما يطرد^(١٠٨)، ويروى أنه كان كثير التعرض للفروقات في خروجته عن المنطوق^(١٠٩)، وربما كان أول من استنَّ مذهب لخطي الشعراء فقهه من بعده^(١١٠)، وكان يحكم مبادئه المستنبطة من العربية في اختيار القراءات القرآنية.

لقد كان عبدالله بن أبي إسحاق الحضرمي أنموذجاً لإتقان النظر في اللسان، ومدّ القياس فيه واستنباط الثقل منه. وكان إلى جانب أنموذج آخر مخالف، قلب الظواهر على الأنساق، وهو أبو عمرو بن العلاء. فقد أخبر ابن سلام أن ابن أبي إسحاق كان أشدّ تجريداً للقياس⁽¹¹¹⁾. وكان أبو عمرو بن العلاء أوسع علماً بكلام العرب ولغاتها وغريبها، وأخبر يونس بن حبيب أن أبا عمرو بن العلاء كان أشدّ تسلطاً للعرب. وكان ابن أبي إسحاق وعيسى بن عمر يظلمان عليهم⁽¹¹²⁾. ويدل على ذلك أن ابن أبي إسحاق كان يفسّر الشعر برأيه، حسبي أن ابن سيرين كان يفضّ التحويين، ويحب على الحضرمي تفسير الشعر، ويقول: «ما جئتُ به إرادة الشاعره؟ فقال ابن أبي إسحاق: إن الفتوى في الشعر لا تحل حراماً ولا تحرّم حلالاً، وإنما نفتي فيما استتر من معاني الشعر وأشكال من غريبه وإعراجه، بقوى سمعتها من غيرنا أو اجتهدنا فيها أرائنا. فإن رأينا أو عثرنا فليس الزلل في ذلك كالزلل في عبارة الرقيا، ولا العثرة فيها كالعثرة في الخروج عما أجمعت عليه الأئمة»⁽¹¹³⁾.

وبذلك يكون قد ظهر في تاريخ النظر التحوي ومنهج المعرفة القويّة، منذ البداية الناظر والمخالف، فأولهما يعلم للعرب ويسمع، والثاني يستنبط من القليل سمّة ويبنى عليه. وبذلك يكون التطور قد أصاب «التوارد» نفسه، وليست البساطة هي انتقال من «الحفظ والسماع والتسلّم للعرب» إلى منهج «النظر والاستنباط والتعليل»، وتحولته إليه، فباللهجان كانتا موجودين معاً، وإنما البساطة هي شكل كل منهج في البداية. أما التطور فقد أصاب المنهجين معاً متواكبين، ولم ينقل أحدهما إلى الآخر، إذ بقي حيث السماع وأردا مستقراً غير منقطع، بشرطه ومقاييسه المذكورة آنفاً - المتعلقة بالسبق والشدة - لأنه مورد الطمّ، وعلى «الخلف» أن يتصوروه كما تصوره «السلف» على نحو ما رأى ابن جني عندما قال عنه: «هذا موضع من هذا الأمر لا يعرف صحته إلا من تصوّر أحوال السلف فيه تصوّره، ورأهم من الوضوح والجلالة بأعيانهم، واعتقد في هذا العلم الكريم ما يجب اعتقاده له»⁽¹¹⁴⁾. وقد ذكرنا أمثلة كثيرة تدل على وجود الطريقتين في زمان واحد، فقد روى ابن جني أن الخليل بن أحمد «وهو سيد قومه وكاشف قناع القياس في علمه» كان يُمنع من بعض القياسات الذهنية⁽¹¹⁵⁾، فجميع بذلك ما يصح من «القياس» إلى «السماع». وقد اشتهر الخليل بالقياس حتى قال ابن اللطيف إن عقله أكثر من علمه⁽¹¹⁶⁾. وفي زمنه اشتهر الأصمعي بالرواية وقلة الاكتراث بالقياس، فقال عنه: «والأصمعي ليس ممن ينشط للمقاييس ولا لحكاية التعليل»⁽¹¹⁷⁾.

واستمر النظر في السمع والجمع متصاعداً، ولم ينفصل عن الحفظ، بل ظل مستمسكاً به معتصماً، وكثيراً ما كان العلماء ينصرون عن الناظر غير الناقل ولا يمتدّون بكلامه، وفي ذلك يقول ابن الحاجب في أماليه معلقاً على مذهبي الأخطش وسبويه في مسألة لسقوية: «ولا شك أن ما ذكره الأخطش واضح في صحة التعليل، وما ذكره سبويه يجوز أنه قد لمح في

مظهر المعرفة عند علماء العربية

وضع الواضع وبني عليه ما ذكره. والأحكام اللغوية لا تثبت بقياس، وإنما تثبت بالنقل ثم تعلل، فالصواب أن ينظر إلى الواقع فإن وقع ما ذكره الأخصص صح مذهبه وصح تعليله، وإن وقع ما ذكره سيبويه من حوث الاستقراء ثبت مذهبه وتعليله^(١٢١). والآنموذج الأمثل عندهم هو من اجتمع فيه الأمران، كما اجتمعا في الخليل - حتى قيل فيه - «لم يكن بعد الصحابة أدنى من الخليل». ولا أجمع لعلم العرب^(١٢٢). وعند فقهة في القياس هو وتلميذه سيبويه، حسب ما ترويّه كتب الطبقات. ومذهب الخليل في النظر أن علل العربية تغير علل التحويين، لأن علل العربية قائمة فيها، أي في اللسان، قال الخليل: «إن العرب تطلعت على سمعيتها وطباعها، وعرفت مواقع كلامها وقام في عقولها عقله، وإن لم ينقل ذلك عنها»^(١٢٣). فهذا ادعاء واضح أن لسان العرب ينطوي على نظام متماسك وبناء محكم هو الذي يحرك ظواهره. وأن التكلم باللسان عارف بمواقع الكلام، محرك لجهالة، ويقوم في عقله ذلك النظام المحرك، إلا أنه لا يفسح مما ينطوي عليه عقله.

«التكلم عارف» والمعرفة اللغوية هي نفسه جزء من المعرفة الفطرية العامة، أو النظام المعرفي العام، أو هي مؤلف من مؤلفات العقل، ويمكن أن تصور أن العامل عند النحاة المتكلمين «التأثير الطبيعي» العلوم بالفطرة، على نحو ما ذكره ابن عزم في قوله: «يعلم الطفل بأنه لا يكون فعل إلا من فاعل، فإنه إذا رأى شيئاً قال: من عمل هذا؟ ولا يقع البتة بأنه الفعل بدون عامل»^(١٢٤). وأما نوع المعرفة المتكلم يفتنه وإدراكه لها فغير معروف لأنه لم ينقل لنا شكل المعرفة، أما «علل التحولات» فهي صور حركية «لعمل اللسان» على نحو ما ذكره الخليل عندما أشار إلى أنه عقل بما يتصور أنه علل للغة، فإن يكن أصاب العلة الحقيقية، فهو الذي التمس، وإن سلخ لفظة علة أخرى هي البق بالمعول مما ذكره الخليل فليات بها^(١٢٥).

تفاضل علل التحويين وأنظارتهم وتتفاضل بحسب قريتها من نظام اللسان وواقعته. وهذا اللسان هو بمنزلة نص له تحريجات لا يحصر لها، فالتعدد الفروقات النظرية والتأويلات وتختلف، ولكنها لا تفسخ النص لحوزتها، «إنها تقول ولا تحول» والإعراب التحوي أداة من أدوات التأويل والانعراف بالكلام إلى جهة يريد بها الناظر. وقد صدق أبو عمرو بن العلاء حين قال: «إنما سمي التحوي نصوباً لأنه يحرف الكلام إلى وجوه الإعراب»^(١٢٦). لكن الخليل في كلامه السابق النموذج للذي يقيم مفارقة بين النظر التحوي والواقع اللغوي، وبعد الواقع خفياً، لأن علل اللسان لم ترو عن العرب ولم ينقل عنهم، والنظر مُصطنعاً، لأن الخليل واضربه من التحولات كل واحد أصلاً بما عنده أنه علة للسان، فليست علل النظر ماثلة في علل الواقع، ولكنها تقاربهما وتقرض محاولة اكتشافها، وهؤلاء إنما يعترفون بأنهم يبحثون في العمل النظرية التي تدعي المحاكاة، ولا يبحثون في عقول المتكلمين باللغة، لأنها لا تسمح عن علل اللغة، فالواقع طغي والنظر مصطنع. ومن شأن الخفي أن يتجلى بعمقه لا كله، ومن شأن المصطنع أن يتفهر

ويستمررك ويخطئ، وسبب تعثر النظر أنه لا يتعامل عميق خفاء الواقع الموصوف، وحركة الظواهر بظواهرها وجعلها وحدة الواقع وراء التلويح، وإنما ذلك لجلاء طبع الناظر وخفاء فرض الناطق^(١٢١).

وهكذا نلاحظ أن «النحو» كان «علم عربية»، قائما في اللسان يعلم بتلقي اللسان، ولم يفصل بينهما - وخاصة في القرنين الأول والثاني - فكل من حمل وحفظ وروى فهو حامل علم «والناس في العلم طبقات موفهم من العلم بقدر درجاتهم في العلم به»^(١٢٢)، ولم يكن الناظر في الشيء منفصلا عن حامله، فقد اجتمع في الفرد الواحد - في كثير من الأحيان، الرواية والدراسة، ويكفي فيه أن تكون فيه أن تكون روايته إذا حفظ أو يسمع أو يحمل أو ينقل، معتمدة شرائط لزوم اللغة^(١٢٣)، لتتبع الدراسة، ويستقيم الاستنباط حتى أن العلماء كانوا أحيانا لا يسمون إقلمة حد فاصل بين ما يرويه الراوي وبين كلامه الخاص، فإذا قوي علمه وسمعاه واشتد نظره فيه، وعمل يعمل ما يقوله بمنزلة ما يرويه، فهذا الزمخشري يرى أن أيا تمام الشاعر «وإن كان محدثا لا يستشهد بشعره في اللغة، فهو من علماء العربية، فاجعل ما يقوله بمنزلة ما يرويه، ألا ترى إلى قول العلماء: الدليل عليه بيت الحماسة، فيقطعون بذلك لوثهم بروايته وإقلمته»^(١٢٤).

وبعد استقرار مادة السماع والإفراج من تدويرها والتأني في الصحف بدأت رقعة النظر لتتسع، وبرعته تملأ لتشمل ظواهر اللسان كلها، فبدأ يتصور نثر النحاة من اللسان واستقلاله عنه، وأصبح ينظر إليه أداة التحلق باللسان ومنطقا مشتركا منه، كما مر بنا آنفا، ويرجع حظ كبير من استقرار النظر واتساع رقعته إلى ضبط المصطلح النحوي إلى حد بعيد، وبعد الاصطلاح لغة مصطنعة تصاحب النظرية، وتنشأ معها لتكون لها وسيلة النقل النظري، ولما لم يكن هناك داع إلى النظر المجرد لم توجد تلك اللغة الاصطلاحية النظرية التي يتوصل بها في خطابه.

وبخلاصة القول: إن بعض المقدمات التي انطلق منها النحاة لتأسيس أنظارتهم تتمثل في مراعاة أخذ العلوم والمعارف، أخذاً له مظاهر وشروط وطرق، وله نظام يمكن تسميته «بهئية الأخذ»، ومراعاة الأخذ لنفسه، واشتراط في هذا الأخذ شروط على رأسها تعدد المعارف، ويشكل هذا الأخذ بشروطه ومظاهره نظاما يمكن تسميته «بهئية المعارف» المتعددة.

وتتمثل هاتان البهيتان، وهما من الهنئ التمهيدية، مرحلة ما قبل إنتاج النص النحوي، وهي مرحلة حاسمة تعدد مسار النظر النحوي من خلال سلسلة من الموازنات أو التفاضلات، تدور حول محورين متقابلين هما: جانب النظر النحوي الواسف وجانب الواقع اللغوي الموصوف، ولكن تلك المقدمات أنتجت التصوصي النحوية المعروفة، ولو كانت مقدمات أخرى لأنتجت نصوصا نحوية أو أقوالا نحوية غير هذه، إلا إن كل طائفة من المقدمات تولد نظاما ثقافيا له تصور خاص به.

آفاق معرفية



ARCHIVE

● التراث الشعبي العربي والبيئة - الفن والحرف اليدوية - المخطوطات - الأرشيف

● ثقافة الطفل العربي - كتب الأطفال

● بادية البداهة ومقاومة الغزو - الفكر العربي في مختلف العصور

التران العلمى العربى والإسلامى القلب والدورة الدموية تبعاً لأبي رشاد

(*)
د. سامي محمد عشيرة

مقدمة

إن الحضارة العلمية العربية والإسلامية تعيش الآن أزمة حقيقية، ولم يعد هناك أي خلاف أن هذه الأزمة سببها - في المقام الأول - أننا لم نعد نستوعب أو نعيش الإسلام جوهرًا وروحًا، كما كانت الحال مع المسلمين الأوائل، فبعد أن كنا نؤمن العلوم ونصنعها أصبحنا نشترى التقنيات العلمية، وبعد أن كانت اللغة العربية هي لغة العلم، وعلى عقابى العلم في أي مكان أن يتعلموها، رجعت اللغة العربية إلى الحالة التي كانت عليها في القرنين الثامن والثالث الهجريين، أي لغة مستغنية متأخرة وأصبح إلزامًا علينا إذا أردنا العلم أن نتعلم اللغات الأجنبية، وبذلك فادعت الحضارة العلمية العربية والإسلامية إلى الحد الذي نسينا فيه التراث القديم ولم نتعلم الجديد.

إن قرأتنا للتراث العلمي العربي والإسلامي لن نلقي ثقلنا وجزئنا، ولكنها هي الحافز الذي سوف يدفعنا لتجاوز هذا التخلف والعجز، ومن ثم نضعنا في مواجهة حقيقية مع مشاكلنا الراهنة، حيث إن هناك امتدادًا للماضي في الحاضر، وذلك لكي يعلم العالم أجمع

(*) ميداني - جمهورية مصر العربية.

القلب والدمورة الدموية تبعاً لابن رشد

أن يثبتا العربية والإسلامية ما زالت، ويستغل بأن الله تعالى، خصبة قادرة على أن تتجج فروعها كالأصول، تقضي شجرة الحضارة والتدوين لتظل بظلالها الإنسانية جمعا.

دراستنا هذه من التراث العلمي العربي والإسلامي في الطب، وهي عن القلب ودورته الدموية تبعاً لابن رشد، وهي دراسة طبية فلسفية، وتأتي بذلك إخضاع العلوم الطبية للفلسفة، وهي الحقيقة إن إخضاع الطب للفلسفة هو صناعة يونانية، وقد كان جالينوس من بين الذين قادوا هذا الاتجاه، فقد كان طبيبا وفيلسوفاً، ومن هذا الاتجاه انطلق ابن رشد الطبيب والفيلسوف، فقدم لنا نظريته في القلب والدمورة الدموية، نظرية طبية فلسفية من خلال كتابه التكميل في الطب، وهو بحق كتاب النظريات الطبية العامة.

إن الاكتشافات العلمية قد تحدث مصادفة أو عن حدس أو إلهام أو عن إصرار فكري، لكن لا بد لها - أيها كان مصدرها - أن تجد لنفسها في النهاية مكاناً مشفقاً داخل بناء نظري طعي حاكمي، حتى تكون نظرية علمية، ومن هنا كانت هاهنا الأولى من دراستنا هذه هي الكشف عن هذا الجانب المهم في الطب العربي والإسلامي، ألا وهو جانب النظرية الطبية الحاكمة، نظراً إلى أهميتها البالغة في تطور الفكر الطبي، والذي نعلمه ليس الاكتشافات الطبية الجديدة والهمة في هذه النظرية، لأننا نعلم أن العلم الحديث قد تجاوزها بحكم عامل الوقت، ولكن الذي نعلمه هو إخضاع العلوم الطبية للفلسفة، لما له من أثر بالغ في حل إشكاليات طبية نطم جميعاً أنها كثيرة.

أما هاهنا الثانية من هذه الدراسة فهي كثرة الجدل بين مؤيدي العلم وعن اكتشاف القلب ودورته الدموية، وعلى الرغم من أن هذا الجدل للفرض أنه ختم بالإعلان عن كشف ابن النفيس للقلب ودورته الدموية، على رغم ذلك استمر الجدل وبغربة شديدة، لذلك رأينا أن تنهي هذا الجدل وبشكل قاطع، لتثبت أن ابن رشد قد اكتشف القلب ودورته الدموية بنظرية جديدة طبية فلسفية، وقيل ابن النفيس بحوالي مائة عام، وبذلك أصبح اكتشاف القلب ودورته الدموية صناعة عربية إسلامية خاصة من شرقها إلى غربها، حيث ابن رشد في الغرب الإسلامي وبعده بحوالي مائة عام ابن النفيس في الشرق الإسلامي.

وأما هاهنا الثالثة من هذه الدراسة فهي خاصة بابن رشد الطبيب، نعم ابن رشد الطبيب الذي غفل عنه الدارسون فلم يحظ بما حظي به ابن رشد الفيلسوف، وذلك لأننا تركنا غبرنا بؤرج لتراثنا العلمي وأصحابه طبقاً لما تعلمه عليهم توجيهاتهم.

لذلك حاولنا قدر طاقنا أن نزل هذا الطبيب الفيلسوف منزلة التي يستحقها في تاريخ الطب العربي والإسلامي، لما كان له من أثر بالغ في تطور الطب.

إن هذا الطرح الذي نطرحه في دراستنا هذه يختلف عن الأطروحات السابقة في الموضوع ذاته في شيئين اثنين:

الاختلاف الأول: إن هذا طرح متكامل لموضوع القلب ودوره الدعوي، أي لجهته كامل وأساسه في جسم الإنسان من الوجهة الطبية، وليس طرحاً جزئياً لدوره دعوي وثقوي مثلاً. الاختلاف الثاني: إننا هنا لا نقدم معلومات تشريحية ووظيفية للقلب ودوره الدعوي، ولكن نقدم نظرية متكاملة الجوانب، فيها الجانب الفكري الخالص بمقوماته الفلسفية من تراكيب سابقة للموضوع ذاته، ومقدمات وفروض لم نتكأ، إضافة إلى الجانب التجريبي التطبيقي من علم التشريح وعلم منافع الأعضاء، وبعد ذلك التحقق من التطرية بإكملها، من خلال القوانين الجديدة المستنبطة من النظرية.

اعتمدت دراستنا هذه بشكل أساسي على كتاب «الكليات في الطب لأبن رشد» الذي قامت بشره الهيئة المصرية العامة للكتاب عام ١٩٨٩، بتحقيق وتعليق عالين جليلين هما الدكتور سمير شهبان - استاذ الطب بجامعة الجزائر، والدكتور صابر الطائي - استاذ الفلسفة بجامعة الجزائر، وعليهما جميعاً أن تقدم لهما أسس أليات الشكر والعرفان، لما بذلوا من جهد شاق في تحقيق هذا المخطوط المهم، حيث أثارنا به مكتبة العربية والإسلامية، وفتحنا بذلك أبواباً جديدة أمام الباحثين وذوي الاهتمام بتاريخ الطب، لمعالجة أكثر عمقاً ورؤى جديدة لثقافتنا العلمي العربي والإسلامي في الطب، وفتحنا الله ووفقنا جميعاً إلى ما فيه خير عالينا العربي والإسلامي.



هو القاضي أبو الوليد محمد بن أحمد بن رشد، ولد في قرطبة عام ٥٢٠ هـ / ١١٢٦م^(١)، تلقى العلم على أبيه محمد، وأخذ عن أبي

القاسم بن بشكوال، وأبي مروان بن مسروق، وأبي بكر بن سمعون، وأبي جعفر بن عبدالعزيز.

أعماله

أخذ علم الطب عن أبي مروان بن جزيول البلنسي، وأبي جعفر أحمد بن هارون الترجاني، ولم تذكر مصادر ترجمته أحداً ممن أخذ عنهم الفلسفة، ولكن الطب الظن أنه لارأها على أسنائه الترجاني، الذي كان مطلعاً بالحكمة وسائر علوم الأولل، كما أكد ابن أبي أصيبعة، حيث كان الطب في ذلك العهد وثيق الصلة بالحكمة.

وفاته

تقل ابن رشد بين إشبيلية ومراكش، حيث زار مراكش وهو لا يزال شاباً عام ٥٤٨هـ/١١٥٢م، وذلك في عهد الخليفة عبدالمؤمن بن علي، ولما عاد ثانية إلى إشبيلية تولى الفيلسوف الطبيب أبو بكر بن طفيل تقديمه إلى الخليفة أبي يعقوب يوسف عبدالمؤمن، وكان

ذلك حوالي عام 565هـ/1169م. وكانت هذه المقابلة بمنزلة مجلس علمي جرى فيه تبادل معارفات في بعض أمور الفلسفة. وقد أسندت في هذه السنة ولاية قضاء إشبيلية إلى ابن رشد، وفي عام 572هـ/1176م ولي قضاء قرطبة، مستقلاً رأسه، فلما لم يلق ذلك فرصة مضاعفة نشاطه العلمي.

في عام 578هـ/1182م صدر إليه مرسوم ليخلف ابن طفيل في رئاسة أطباء البلاط بمراكش، ثم عاد بعد ذلك إلى قرطبة حيث عين قاضي الجماعة بها.

ظل ابن رشد يتعمق بالرعاية والأطباء في ولاية أبي يوسف، يعقوب التصور، فتمكن ذلك من متابعة نشاطه العلمي، إلى أن حل عام 592هـ/1196م فأسبغته نكبة عظيمة بتدبير بعض الحافدين. وكان على أثر ذلك أن ولي ابن رشد وأتلفت كتبه الفلسفية، ولكن بعد مرور ثلاث سنوات على الوشاية بابن رشد كان الخليفة في الأندلس، وأدرك أنه كان مخطئاً في حقه، فأطلق سبيله وعاد إلى مراكش لاستئناف نشاطه. غير أنه لم يعيش طويلاً؛ فقد أدركته النهاية 598هـ/1198م؛ فدفن بمراكش، ثم نقل جثمانه إلى قرطبة حيث دفن في مقبرة سلفه.

مؤلفات ابن رشد الطبية

خلف ابن رشد مؤلفات عديدة في الفقه والفلسفة والطب، ولكن ما نبعنا في دراستنا هذه هو مؤلفات ابن رشد الطبية. ذكر ابن أبي أصيبعة العديد من مؤلفات ابن رشد الطبية¹ نذكر منها الآتي:

- 1 - المباحث بين أبي بكر بن توفيل وابن رشد في الدواء.
- 2 - تلخيص كتاب الأسطوانات لجالينوس، نشره المعهد العربي للثقافة ضمن مؤلفات ابن رشد - تحقيق د. دي بينيتو (مطبعة 1985).
- 3 - تلخيص المزاج الطبيعي لجالينوس، نشره أيضا المعهد السابق ذكره ضمن مؤلفات ابن رشد - تحقيق د. دي بينيتو (مطبعة 1986).
- 4 - تلخيص القوى الطبيعية لجالينوس، نشره المعهد نفسه بتحقيق السيدة المذكورة (مطبعة 1988).

- 5 - تلخيص العقل والأعراض، لجالينوس.
- 6 - تلخيص كتاب الحميات، لجالينوس.
- 7 - تلخيص الأعضاء الأربعة، لجالينوس.
- 8 - تلخيص المفالات الخمس الأولى من كتاب الأدوية المفردة لجالينوس.
- 9 - مقالة في الترياق، نشرها الأستاذ عبد الحميد محمد الميموني والدكتور أحمد رجائي الجندي في ندوة تراثية بدولة الكويت عن ابن رشد الحفص (الكويت 1995/1/27).

- ١٠ - مقالة في المزاج المعتدل، نشرها جمال الدين الطوسي ضمن «مقالات في المنطق والعلم الطبيعي» (الدار البيضاء، ١٩٨٢) ص ٢٤٤ - ٢٥٧.
- ١١ - كلام على مسألة في العلل والأمراض.
- ١٢ - تلخيص النصف الثاني من كتاب حيلة البرء، لجالينوس^(١١).
- ١٣ - شرح أرجوزة ابن سينا في الطب، وقد قدم الدكتور عمار الطاطبي بحثاً فيها في شرح ابن رشد لأرجوزة ابن سينا، وذلك في النسخة الشراعية بدولة الكويت المشار إليها سابقاً^(١٢). إضافة إلى أن بعض المحققين الذين نشروا هذه الأرجوزة الشهيرة قد استفادوا من شرح ابن رشد وتلقوا الكثير من تعليقاته^(١٣).
- ١٤ - كتاب الكليات في الطب^(١٤)، نشرته الهيئة المصرية العامة للكتاب سنة ١٩٨٩م، تحقيق وتعليق كل من الدكتور سعيد شهبان - أستاذ الطب - جامعة الجزائر، والدكتور عمار الطاطبي - أستاذ الفلسفة - جامعة الجزائر، وراجعه المرحوم الدكتور أبو شادي الروسي.

كتاب الكليات في الطب

ويظل كتاب الكليات في الطب - لابن رشد - من أهم مؤلفاته الطبية، بل وأشهرها؛ حيث يقول ماكس مايرهوف: «إن ابن رشد كتب ستة عشر كتاباً طبياً أشهرها الكليات في الطب»^(١٥). ألف ابن رشد كتاب «الكليات...» وقدمه على الأصول الكلية للطب؛ لارتكازه صديقه ابن زهر أن يضعه بكتاب في الأصول الجزئية. كتاب «المختصر» يتكون الكتابان تائهما كاملاً في صناعة الطب. ولذلك يعتبر كتاب الكليات في الطب كتاب النظريات العامة في علم الطب؛ حيث تخرى فيه «الأصول المطابقة للحق» وأن طالت ذلك أهل الصناعة^(١٦)، على حد تعبير ابن رشد. وهو إن لم يتفق في كثير من الحقائق مع الأطباء الأوائل، فإنه مع ذلك يبرهن اعتقاده بإمكان تطور العلم وتفسير النظريات، حيث يقول بعد مناقشة آراء جالينوس في التشريح ووظائف الأعضاء، «ولشبه ألا يكون في أيدينا من المقدمات ما نصل به إلى الحقين في كثير من هذه المسائل، لكن مع هذا ينبغي أن يقال في ذلك بحسب الطاقة، فإنه غير معتمد أن تلوح هنا أشياء فيها بعد يمكن فيها الوقوف على يقين في كثير مما لا يمكننا في زماننا هذا»^(١٧).

نقسم ابن رشد كتاب «الكليات في الطب» إلى سبعة أقسام حسب الواضحات التي تناولها فيه وسنرى كل قسم كتاباً وهي:

الكتاب الأول: كتاب تشريح الأعضاء.

الكتاب الثاني: كتاب الصحة (وظائف الأعضاء - الفسيولوجي).

الكتاب الثالث: كتاب المرض (علم الأمراض - علم الباثولوجي).

الكتاب الرابع: كتاب العلاجات المرضية والصحية (الصحة العامة).

الكتاب الخامس: كتاب الأدوية والأغذية وسماها الآلات.

الكتاب السادس: كتاب حفظ الصحة (الطب الوقائي).
الكتاب السابع: كتاب شفاء الأمراض (علم المداواة).

ترجم كتاب الكليات في الطب إلى اللاتينية سنة 1255م اليهودي بوناكورا (Bonaccorsa)¹¹⁴ تحت اسم (colliget)؛ وطبع مرات عديدة، وقد صدرت عن كتاب الكليات عدة طبعات باللاتينية منها طبعة البندقية التي صدرت عام 1517م، وطبعة أخرى صدرت عام 1527م.

أهمية كتاب الكليات في تطور الطب

1 - يعتبر كتاب الكليات في الطب لأبن رشد البداية الحقيقية لعلم التشريع النظامي على المستوى الطبي، وكذا علم وظائف الأعضاء؛ فبداننا نرى الفصل الثام لعلم التشريع من علم وظائف الأعضاء، حيث اخلص ابن رشد في كلياته كلا منهما بكتاب منفصل بعد أن كنا نرى أن الخلط بين وظائف الأعضاء، والتشريع هو الغالب في المؤلفات السابقة.

2 - العلاقة الوثيقة بين الفلسفة (المنطق - الحكمة) والطب، حيث يقول ابن رشد: «لا يقال صناعة الطب دون أن يكون صاحبها عارفاً بصناعة المنطق»¹¹⁵ ويقول أيضاً: «الطبيب الفاضل هو فيلسوف ضروري، ومضى الفيلسوف المحب في علوم الحق»¹¹⁶.

3 - اشتراك أكثر من طبيب في مؤلف طبي واحد كل حسب تخصصه، حيث فصل الجانب النظري (الأكاديمي) للطب [ابن رشد] عن الجانب العلاجي (الإكلينيكي) [ابن زهر].

4 - أهمية العلوم الطبيعية لعندنا، الطب، حيث إننا نعلم جميعاً ما تدل به العلوم الطبية لما نسميه الآن بالعلوم الأساسية (Basic Sciences)، حيث يقول في ذلك ابن رشد: «ويجب أن تعلم أن صاحب العلم الطبيعي يشارك الطبيب، إذ كان يدرك الإنسان أحد أجزاء موضوعات صاحب علم الطب، لكن يفترقان بأن هذا ينظر في الصحة والمرض من حيث هما أحد الموجودات الطبيعية، وينظر الطبيب فيهما من حيث يرون حفظ هذه، وإزالة هذا»¹¹⁷.

5 - الإيمان العميق بمستقبل العلم، حيث أكد ابن رشد أن ما جرى اتوصل إليه في زمانه إنما هو خطوة على الطريق، وأن ما لم يتوصل إليه في زمن ما سيوصل إليه في أزمان لاحقة، ما دعنا ننسك بالعلم، حيث يقول ابن رشد: «ويشبه ألا يكون في أمتنا من المقدمات ما نصل به إلى اليقين في كثير من هذه المسائل، لكن مع هذا ينبغي أن يقال في ذلك بحسب الطاقة، فإنه غير ممنوع أن نرجح ما هنا لشواهدها بعد، يمكن منها التوقف على اليقين في كثير مما لا يمكننا نحن في زماننا هذا»¹¹⁸.

حكاية ابن رشد في تأليف الطب الإلهي

لقد عاش ابن رشد في حقبة تميزت بازدهار العلوم والآداب في الأندلس، ازدهاراً ملحوظاً في النصف الثاني من القرن الرابع الهجري، حيث شهد هذا العصر تأليف عمالقصة أمثال أبي مروان بن جُوَيْل المقنسي وأبي جعفر التوجاني، أستاذي ابن رشد، وأبي مروان بن زهر الإلهي، وأبي بكر بن مخلوف القوسي، وغيرهم من أعلام الطب والحكمة.

وعلى الرغم من هذا الكم من المعالجة إبان عصر ابن رشد فإنه تميل علومه بتقوى معارفه العلمية ووصل أفقه الفكري، فأكسبه ذلك القدرة على فحص آراء سابقيه ونقد ما يستحق النقد منها، وفق منهج علمي الرزم به نفسه في مؤلفاته وتلخيصاته المعقدة، التي أدت به إلى تقويض نظرية جالينوس (نظرية الأرواح والقوى والفعل) من أساسها.

لقد كانت عبثية ابن رشد متميزة: لأنها قد تجلت في جانبها النظري والعلمي، وتعني بالجانب النظري الجانب الفلسفي، فقد أضفت الكلمة التي نبأها ابن رشد - الفيلسوف في تاريخ الفكر العربي - من دون شك - تأثيراً يثقل في تطور علم الطب، حيث عرفت العلوم الطبية اكتشافها ونضجها على يد ابن رشد، الذي مكّنها من أن تصبح نظرية متكاملة الجوانب، تعطي تصوراً متماسكاً لجسم الإنسان، سواء كان فلسفياً أو تشريحياً أو وظيفياً على حد سواء، وبذلك أصبحت بناء متمملاً ذا أسس وركائز تدعّمه، ونظاماً يقوم على بدعيات وفروض ومقدمات، فيه تجد كل الاكتشافات والظواهر المستجدة ملجأها النظري، كما تلقى فيه تفسيرها الجاهز والدمجها التينوي داخله مما أدى به إلى تأسيس نظرية جديدة للقلب ودورته الدموية، ومن ثم قدم لنا تصوراً وافهماً لدورة الدموية في الجسم، ودور القلب في ذلك، حيث إننا لن نكون مبالغين إذا أسميناها «نظرية ابن رشد في القلب والدورة الدموية».

نظرية جالينوس (نظرية الأرواح والقوى والفعل)

كانت هذه هي النظرية التي انتهت إليها معارف الفلاسفة والأطباء اليونانيين القدماء، وفي جملةهم جالينوس، حيث كانت هي الأساس الفلسفي الذي انطلقت منه أقاويل جالينوس في القلب والجهاز الدموي، من حيث هيئته التشريحية وكونيته الوظيفية.

نقول هذه النظرية:

«إن الأرواح عبارة عن أبخرة لطبخ في الكبد والقلب والدماغ، هالبطار الذي ينشأ من الدم عند كونه في الكبد يُسمّى الروح الطبيعي، وهو الذي يجري به الاعتقاد (غالبية)، والبطار الذي ينشأ من دم القلب يُسمّى الروح الحيواني، وهو الذي ينشأ به حياة الإنسان (حياتية)، والبطار الذي ينشأ من الدم عند كونه في الدماغ يُسمّى الروح النفساني، وهو الذي يكون به الرأي والحس وسائر القوى النفسانية كالتمثيل والحفظ والذاكرة».

وتتعرض هذه النظرية أن لكل روح من هذه الأرواح قوة تخصصها، لا توجد في غيرها، وهذه القوى يُعَمَّر بعضها عن بعض بأفعالها، حيث إن لكل قوة مبدأ فعل وكل فعل إنما يصدر عن قوة.

وأنواع القوى الموجودة في الإنسان، كما تعرض هذه النظرية، ثلاث وهي:

إما قوى طبيعية، وإما قوى حيوانية، وإما قوى نفسانية.

القلب والدموية الدموية لبقا الدم وفقد

وتعني النظرية بالقوى الطبيعية: أنها القوى التي بها تكون التغذية، والتي بها يكون النمو، وتكون بها التزايد وعضوها الكبد.

وتعني بالقوى الحيوانية: القوة التفضية التي في القلب والقوة التزويجية، وهي التي بها الاشتياق إلى الشيء أو الهرب منه، وعضوها القلب.

وتعني بالقوى الفسادية: قوى الحواس الخمس التي هي اللمس، والذوق، والشم، والسمع، والإبصار وعضوها الدماغ.

كانت هذه هي خلاصة نظرية الأرواح والقوى والفعال^(١) التي لم يكن يخلو مدخل من مدخل الطب اليوناني القديم من الحديث عنها، وكان هذا هو مذهب جالينوس، حيث يرى فيه أن مبدأ القوى الطبيعية هو الكبد، على اعتبار أنه القوى الغاذية الرئيسية في بدن الإنسان، وهذا هو ما سنتلخه في فرائضنا هذه.

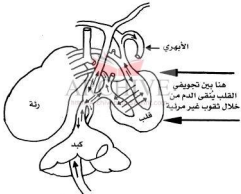
حركة الدم في الأوعية الدموية طبقا لتصوير جالينوس

اتطالقا من الفلسفة السابقة (نظرية القوى والأرواح والفعال) التي تعتمد أساسا على أن الكبد هو القوة الغاذية لبدين الإنسان، وأن الزوج الحيوانية نسري في الأوعية مع الدم، إضافة إلى تقسيم جالينوس للقوى في جسم الإنسان إلى طبيعية وحيوانية وتقسية، اتطالقا من كل ذلك كانت خلاصة تصور جالينوس لحركة الدم بالجهاز الدموي كما يلي:

بعد أن يحدث الهضم الأول للطعام في المعدة يتحول إلى كيليوس^(٢)، يذهب بدوره إلى الأمعاء، ومنها إلى الكبد عن طريق الوريد البابي (portal vein)، ثم يحدث الهضم الثاني، أي أن الكيليوس يتحول إلى دم ضمن الكبد، حيث يخرج الدم منه بواسطة الوريد الكبدي (Hepatic vein)، وهذا المرق يخرج منه الوريد الأجوف (Vena cava)، الذي يتفرع منه الوريدان الأجوفان، الصاعد منهما (S.V.C)، والنازل (I.V.C)، الصاعد منهما يوصل الدم إلى البطين الأيمن من القلب، ثم يذهب الدم إلى الرئة ويعود من مسلك الذهاب نفسه إلى البطين الأيمن محملا بالهواء، ثم يلقى الدم بين البطين الأيمن والبطين الأيسر من خلال الشفوب غير الشرايية بين البطين في حركة دموية ذهائيا ومجهيئا، بحركة تشبه حركة الد والجذر، وهكذا يتحول الدم الوريدي إلى شرياني، جزء يذهب لتغذية الرئة من خلال الشريان الرئوي ويعود من مسلك الذهاب نفسه، وجزء يقذف به الشريان الأبهري إلى باقي الجسم، والمتلقي من هذا وذلك يعود من خلال الوريد الأجوف العلوي ليفذي الخ والأجزاء العلوية من الجسم، والأجوف السفلي لتغذية الأجزاء السفلية من الجسم، وهذا هو الهضم الثالث، كان هذا هو تصور جالينوس لحركة الدم في الأوعية الدموية الشكل (١)، ومنه سوف نلاحظ الآتي:

(١) الكيليوس: الطعام الذي هضم وصار كالمشيم.

- ١ - الجهاز الوريدي منفصل عن الجهاز الشرياني، فلا صلة بين الشرايين والأوردة (لا عبر التناضح غير المرتبة بين تجويفي القلب).
- ٢ - حركة الدم ذهاباً ومجيئاً من المسالك نفسها أو في مسالك مولزة بعضها لبعض (أي أن الدم لا يسير في اتجاه واحد).
- ٣ - الكيفية التي تتغذى بها الرئتان (حيث ظن جالينوس أن الشريان الرئوي هو الذي يغذي الرئة).
- ٤ - غموض الكيفية التي يُغذى بها الدم (أي تحويل الدم الوريدي إلى شرياني).



الشكل (١)، حركة الدم طبقاً لتصوير جالينوس^(١).

نظرية آية رشد في القلب والدعوة الدعوة

كما نعلم جميعاً فإن العلم معرفة تركيبة، وتعني بالتراكيبية أن يبدأ العالم بعلمه العلمي من النقطة التي انتهى عندها العلماء السابقون في المجال نفسه، ومن ثم تكون النتائج التي توصل إليها السابقون هي بمنزلة المقدمات التي يبدأ منها العالم اللاحق. ومن حيث انتهى الأطباء السابقون - وعلى رأسهم جالينوس - من أن القوى الطبيعية شاذية ومضطربة والكبد، بدأ ابن رشد نظريته، ولكن إن شئت الدقة فإن ابن رشد بدأ نظريته من حيث أشكل على جالينوس، وإن شئت مزيداً من الدقة سوف نجد أن ابن رشد أسس نظريته الجديدة في النقطة نفسها التي أثبت فيها بطلان نظرية جالينوس، كما سنرى، وهو ما أطلقنا عليه الجانب الفلسفي (النظري) للنظرية، ثم اتبعناه بالجانب التطبيقي التجريبي (التشريحي والوظيفي)، ثم أبعنا ذلك بمجموعة النتائج الجديدة المستبقة من النظرية، وهو ما أطلقنا عليه التحقق من النظرية.

الجانب الفلسفي للنظرية

بدأ ابن رشد تحديد ماهية القضية التحليلية المقصودة بالمعالجة، بأن طرح التساؤل التالي: هل القوة الغاذية الرئيسية لدى الإنسان هي الكبد حتى يكون هو رئيس هذه القوة، أم أن هناك عضواً آخر يرأسه في هذه القوة؟ حيث يقول ابن رشد: «أما هل القوة الغاذية الرئيسية هي هذا العضو (يقصد الكبد) حتى يكون هو رئيس أعضاء هذه القوة، أم فهذا عضو آخر يرأسه في هذا القلب؟»¹

<http://Archivebeta.Sakr.net>

وكما سبق وذكرنا أن ابن رشد بدأ نظريته من حيث أشكل على جالينوس. وهي الحقيقة أن نظرية جالينوس اعتقدت معايير صدقها وعدم اتساق بينها المنطقية الداخلية، إضافة إلى أن جالينوس لم يستطع إقامة أي دليل على صدقها، ومن هنا كان الالتباس واختلاط الفهم. وقد بين ابن رشد أن جالينوس أشكل عليه في نظرية الأرواح والقوى والفعل مرتين:

أولاً الأول:

عندما خلق، بين رئاسة الكبد على آلات التغذية، ورئاسة الكبد على مائر البدن؛ حيث يقول ابن رشد: «وأما الكبد فأمرها بين بالتشريح هي أنها التي تغير الغذاء حتى تصير دماً، ثم تبعه إلى جميع أعضاء البدن، ولترأسها على جميع آلات الغذاء من بها جالينوس أنها الرئيسية في هذه القوة وإطلاق، أعني القوة الغاذية»².

وقد تمكن ابن رشد من تصحيح ما أشكل على جالينوس، فأكد أن القوة التي بالكبد هي قوة هاضمة، وليست قوة غاذية، حيث يقول: «وهو ظاهر من أمر هذا العضو (الكبد) أن فيه القوى الخمس الهاضمة للعضو الدم، والماصة زمام الهضم والتجاذبة إليه الكيلوس من المعى

والدافعة عنه ما قد اتهمهم والميزة الثلاث فضلات، أعني الفضلة المثالية التي لجديها الكلى، والفضلة المرية التي تجديها الحرارة، والفضلة السوداوية التي يجديها الطحال⁽¹⁾.

الحية الثانية:

أشكّل أيضاً على جالينوس مرة أخرى عندما اعتقد أن كل الأعضاء التي بها حرارة الكبد إنما تعمل فعلها من حرارة الكبد بإطلاق. ومن هنا التمس عليه الأمر مرة ثانية، وظن أن الكبد بذلك هي القوة الغالبية الرئيسية في بدن الإنسان، وفي ذلك يقول ابن رشد: «يقول جالينوس: إن سائر الأعضاء التي فيها هذه القوة (يقصد قوة الكبد) إنما استغلت الحرارة التي بها تعمل فعلها من حرارة الكبد، ضمن اليقين أن الكبد هي رئيس هذه الأعضاء، وذلك أن غيرها من الأعضاء إنما يتم لها هذه الفعل بالكبد بذاتها»⁽²⁾.

فلسفياً بدأ ابن رشد في معالجة القضية بأن افترض معايير الشراعية للعضو الذي يجب أن تكون له الرئاسة على جسم الإنسان. فكان أن افترض معيارين افترضهما:

1- معيار ذاتية الفعل.

2- معيار القوة النشطة.

ثم بدأ في اختبار هذه المعايير في الكبد.

1- معيار ذاتية الفعل:

وقد عبر ابن رشد في كتابه عن ذاتية الفعل مكتفية بنفسها، وتعني ذاتية الفعل أن العضو لا يعتمد في عمله كقوة شراعية على فعل عضو آخر، وبذلك يكون فعل هذا العضو تابعاً من ذاته، وعندما بدأ ابن رشد في اختبار فرضية ذاتية الفعل على الكبد، نفس هذه الفرضية بالنسبة إلى الكبد، على اعتبار أن الكبد ليست بمكتفية بنفسها في هذا الفعل، بدليل أن جالينوس ذاته يقرر بأن الكبد تعمل إليها من القلب شرايين تجعل حرارة كثيرة، وبالتالي تعتمد الكبد في أدائها لوظيفتها على الحرارة التي تصلها من القلب، وبذلك اتفقت فرضية ذاتية الفعل عن الكبد، وإذا أصبحت تلك الشرايين التي تصل إليها من القلب عينا، وبالمعنى هذا محال، حيث يقول ابن رشد: «قلت شعري هل يمكن لجالينوس أو غيره ممن يرى هذا الرأي أن يضع أن الكبد مكتفية بنفسها في هذا الفعل، مع أنه يقر بأنه تصل إليها من القلب شرايين كثيرة تجعل إليها حرارة كثيرة فإن كانت الكبد مكتفية بنفسها في هذا الفعل فذلك الحرارة حيث لا معنى لها»⁽³⁾.

ويستطرد ابن رشد لتأكيد تفيه لفرضية ذاتية الفعل عن الكبد، ويقدم لنا دليلاً آخر على عدم كفاية الكبد أن تعمل فعلها بذاتها، وهو أن الحرارة القادرة في الكبد - كما وكيفا - تصل إليها من القلب، وبالتالي فإن الكبد في أدائه لوظيفته الهاضمية يعتمد على الحرارة التي تصله من القلب، وكما سبق وذكرنا، أنه في الحقيقة تنسبها التي نفس فيها ابن رشد فرضية ذاتية الفعل عن الكبد. أكدها بالنسبة إلى القلب، كما يظهر من السرد السابق، إضافة إلى تأكيد ابن

القلب مكتفٍ في فعله كقوة غذائية بذاته، بدليل أنه لا أحد من المشرحين - وجالينوس في جملتهم - زعم أن القلب تصل إليه حرارة من غيره من الأعضاء، بمعنى أن القلب غير معتمد على عضو آخر في أدائه لوظيفته الغذائية، وكون القلب محتاجاً إلى الكبد في إعداد الغذاء له، لا تستحق الكيد بذلك حق رئاستها عليه، ولا الفلاح بإعداد الطعام لرئيس الفلاحين يستحق بذلك الرئاسة. وهكذا أكد ابن رشد رئاسة القلب على الكبد حتى أنه شبه رئاسة القلب على الكبد بالرئاسة التي وضعها جالينوس للكبد على سائر أعضاء التغذية (الهضم)، حيث يقول ابن رشد: «وإذا كان هذا كله كما وصفنا، وظهر أن نسبة القلب إلى الكبد، هي إلهامهما الآلة الأولى للتغذية، هي النسبة التي يضعها جالينوس بين الكبد وسائر أعضاء التغذية، فالقلب ضرورة هو رئيس الكبد في هذه القوة، إذ كانت الكبد ليس فيها كفاية بأن تفعل فعلها بذاتها، بل بالحرارة القادرة في الكيفية والكمية التي تصل إليها من القلب. وهذه القوة القادرة التي في الطبق هي ضرورة القوة الرئيسية الغذائية، فإنه لم يزعم أحد من المشرحين قط - وجالينوس في جملتهم - أن القلب تصل إليه حرارة من غيره من الأعضاء، بل هو مكتفٍ في فعله بذاته على ما شأن الرئيس أن يكون، وكونه محتاجاً إلى الكبد في إعداد الغذاء له، لا تستحق بذلك الكبد رئاسة عليه، كما لا تستحق المعدة بإعدادها الغذاء للكبد رئاسة عليها، ولا الفلاح بإعداد الطعام لرئيس الفلاحين يستحق بذلك الرئاسة عليه»^{١٢٧}.

وهكذا، كطريقته التي أنقذها، لا يزال ابن رشد مستمراً في استطراده لتأكيد رئاسة القلب على الكبد وجسم الإنسان كقوة غذائية رئيسية، على اعتبار أن الكبد عضو كيميائية أعضاء الجسم في مرئوسهم جميعاً للقلب وذلك من خلال فرضية ذاتية الفعل، حيث يقول ابن رشد أنه لا عضو واحد في جسم الإنسان إلا وتصل به شرايين القلب، وبالتالي فإن القلب هو الذي يغذي جميع أعضاء الجسم، والكبد من ضمنها، إضافة إلى أن الدم الخارج من الكبد ليس فيه روح Unoxxygenated Blood تنفذ منه في الأوردة إلى باقي أعضاء الجسم، لأن الأوردة تحولوي دماً غير ناضج (ليس فيه روح) ومطوية الروح الدم الشراييني Oxygenated Blood. وفي ذلك يقول ابن رشد: «والد قد بين أن القوة الغذائية الرئيسية في القلب، وكان يظهر بالتشريح أنه لا عضو واحد في البدن إلا وتصل به شرايين القلب، فالقلب إذن يمد سائر الأعضاء قوة التغذية لا الكبد، وإلا كانت تلك الشرايين عبثاً، مع أن الكبد لا يظهر فيها بالتشريح روح يغذي منها في الأوردة إلى سائر البدن، بل في الأوردة من الدم ما هو دم غير ناضج، إنما مطوية الروح الدم الشراييني»^{١٢٨}. وهكذا انقضت فرضية ذاتية الفعل عن الكبد، وتأكدت للقلب.

٢- حياة القلب الحيوانية

القوة النضجية هي التي تأخذ الدم من أوعية تدفعه في أوعية أخرى، وذلك إما للتقوية (التحويل الدم الوريدي إلى دم شرياني)، وإما لتوزيعه على جميع أعضاء الجسم، وبالأحرى

الاثنان معاً. وقد نفى ابن رشد فرضية القوة التعضية عن الكبد تماماً، وأكدها للقلب. ودلّ على ذلك بأن الكبد لا تنبض عروقتها، وبالتالي لا تغذي القلب. وإنما على العكس من ذلك فإن القلب هو الذي يتغذى بالقوة التعضية، وقوله التعضية هذه هي التي تغذي الكبد تماماً، كما تغذي جميع أعضاء الجسم. حيث يقول ابن رشد: «فإن كانت الكبد مكتفية بنفسها، وهي هذا الفعل، فقلّك الحرارة عيت لا معنى لها، فإن قالوا: إن هذه الحرارة إنما تغذي الكبد قوة حيوانية، قلنا: ما معنى الحيوانية؟ وهل هي الأعضاء شيء غير قوة تغذي أو قوة حس؟ ولا يطلق اسم الحيوانية على شيء غير هذين، وإن كان اسم الحيوانية يخص بالحس فإن الأوتنا على كثرة هذه القوى هو كثرة أعضائها، وليس هنا فعل غير هذين الفعلين: أعني التغذي أو الحس. فإن قالوا: «إن القوة التعضية التي هي القلب قوة ثالثة، وهي التي تغذي الحيوانية» قلنا: وإن سلمنا لكم بهذا فليس يغذي القلب الكبد قوة تعضية، فإن الكبد لا تنبض عروقتها، ومن هنا يظهر أن القوة التعضية خاصة بالقلب، وأنه بهذه القوة هو رئيس، إذ كان بها يوزع القوى على سائر الأعضاء بتوزيعه الحرارة الغورية عليها»¹⁹.

وهكذا، كما رأينا، جسم ابن رشد القضية فلسفياً، وأثبت بالكثر من دليل أن الكبد ليست هي القوة الغاذية الرئيسية في الجسم، كما كان يدعي جالينوس، وأن قوة الكبد ما هي إلا قوة هاضمية وأولمت هاضية، كما أثبت أن القلب هو القوة الغاذية الرئيسية، وأنه هو الذي يقوم بتوزيع الحرارة على جميع أعضاء الجسم، لا يتممها من ذاتية الفعل، إضافة إلى القوة التعضية، حتى أنه شبه علاقة القلب بالكبد بعلاقة الكبد بأعضاء الجسم، وبالتالي فإن القلب هو رئيس الجسم كقوة غاذية رئيسية.

الجدل التطبيقي (التجريب) للنظرية

إذا توافقت النتائج التي تم توليدها توليداً منطقياً من الفرضيات مع القوانين التجريبية التي تريد النظرية عرضها وإبرازها، تكون النظرية قد أصابت هدفها وأثبتت صلاحيتها، بمعنى أن اتساق الجانب الفلسفي للنظرية العلمية مع الجانب التطبيقي يشكل بالنسبة إلى النظرية العلمية المعيار الوحيد لصدقها، وما نعنيه بالجانب التطبيقي هو الجانب التشريحي والوظيفي، وبمعنى أكثر دقة مجموعة الاكتشافات الجديدة والستحدثات للقلب وأورعته المدعوة (الشرايين والأوردة) إضافة إلى وظيفة الدم، كما طرحها ابن رشد عن خلال كتابه «التشريح ومناطق الأعضاء».

أولاً: القلب

خلص ابن رشد فلسفياً إلى أن القلب هو رئيس الجسم، وأنه القوة الغاذية الرئيسية في بدن الإنسان، لا يتممها به متفرداً عن بقية أعضاء الجسم من ذاتية الفعل، بمعنى كفايته بنفسه في أدائه لوظيفته الغاذية، وعدم اعتماده على أي عضو آخر في ذلك الفعل، إضافة إلى

القلب والدورة الدموية لهما اتجاه واحد

ذلك لتمييز القلب بالقوة النبضية التي تأخذ الدم من أوعية تدفعه إلى أوعية دموية أخرى؛ إما لتغذيه وإما لتوزيعه على جميع أعضاء الجسم على حد سواء.

وهيما يخص فرضية ذاتية الفعل فلسفياً فقد توافقت تشريحياً وأكدها ابن رشد بالتشابه الصمامات الكثافة في القلب وأوعيته الدموية، ووصفها بدقة شديدة؛ لدرجة أنه حدد عدد الشرفات التي يتألف منها كل صمام، وكذلك توافقت فرضية ذاتية الفعل وظيفياً عندما شرح ابن رشد وظيفته هذه الصمامات من أنها تسمح بمرور الدم في اتجاه واحد، وتسد بعد ذلك انسداداً محكمًا حتى لا تسمح للدم بالرجوع في الاتجاه المعاكس.

أما فيما يخص فرضية القوة النبضية فقد أكدها ابن رشد؛ عندما شرح لنا أن القلب يأخذ الدم من أوعية دموية تدفعه في أوعية أخرى، ليُغذي في الرئتين ويعود إلى القلب ثانية. من خلال دورة في اتجاه واحد؛ لتنبض القلب ثانية ويدفعه إلى الشريان الأبهر لتغذية جميع أعضاء الجسم، من خلال الدورة الدموية وفي الاتجاه الواحد نفسه.

تفصيل القلب

تشريحياً، يصف ابن رشد القلب في «كتاب التشريح» بأنه مخروطي الشكل، تتجه قاعدته إلى أعلى وقمته إلى أسفل، وهذه تعمل قبلاً إلى اليسار. وأضاف أنه محاط بفشاء كثيف (التامور - Pericardum)، ولكنه ليس ملتصقاً به كـه إلا عند أصله، وهو موضوع في وسط الصدر، إلا أن رأسه يعمل إلى ناحية اليسار قليلاً. وأضاف ابن رشد أن للقلب عضلتين عظيمتين، أحدهما في الجانب الأيمن، وهو البطين الأيمن، والآخر في الجانب الأيسر وهو البطين الأيسر. وعند قاعدته ومثبتة شيء شبيه بالفخروف كقاعدة للقلب؛ حيث يقول ابن رشد في كتاب التشريح: «شكل القلب كشكل منقورة منكوسة» رأسها المخروط إلى أسفل البطن، وأصلها إلى أعاليه، وله غلاف من فشاء كثيف يحيط به. غير أنه ليس ملتصق به كـه، لكن عند أصله، وهو موضوع في وسط الصدر، إلا أن رأسه يعمل إلى ناحية اليسار قبلاً، والشريان العظيم إنما ينبت من هذا الجانب، فيشرب التبخ في هذه الجهة، ولذلك ظن قوم أن القلب موضوع في هذا الجانب، وللقلب عضلتان عظيمتان، أحدهما في الجانب الأيمن، والآخر في الجانب الأيسر، وعند أصله، ومنته شيء شبيه بالفخروف، كأنه قاعدة لجميع القلب^(١٧١). وأضاف ابن رشد أن للقلب اثنتين، أحدهما الأذن الأيمن والآخر الأذن الأيسر، حيث يستكمل حديثه في كتاب التشريح بقوله: «وله (أي القلب) زائدتان شبيهتان بالأذنين، إحداهما بمنة والأخرى بسرة»^(١٧٢).

اكتشاف الصمامات

تشريحياً ووظيفياً، اكتشف ابن رشد الصمامات الكثافة في القلب وأوعيته الدموية، وشرح وظيفتها بدقة شديدة، وهو اكتشاف غير مسبوق؛ حيث الجزء الأيمن من القلب به صمامان؛

١- صمام ثلاثي الشرفات، وهو ما يسميه الأطباء اليوم (Tricuspid valve)، وهو مقابل لفوهة الوريد الأصوف المتصل بالكبد، وعلى هذا الصمام ثلاثة أغشية وقوفتها أن تفتح لدخول الدم منه إلى البطين الأيمن، ثم تنسد بعد ذلك انسدادا محكما لمنع رجوع الدم.

٢- الصمام الرئوي على فوهة الشريان الرئوي^(١)، الذي يتصل من هذا التجويف (البطين الأيمن) بالرئة، وهو وريد ولكن أغشيته غلاظ شبيه بالشريان، وأغشية هذا الصمام تفتح إلى خارج البطين الأيمن (هي اتجاه الرئة)، وتنسد أيضا بعد ذلك انسدادا محكما كي لا يعود الدم منها.

الجزء الأيسر من القلب به أيضا صمامان:

١- صمام بين الأذين الأيسر والبطين الأيسر، مقابل فوهة الوريد الرئوي، وأغشية هذا الصمام تفتح من خارج إلى داخل البطين الأيسر وتنسد بعد ذلك لمنع رجوع الدم، ويسميه الأطباء اليوم الصمام البوهرالي (Mitral valve).

٢- صمام الشريان الأبهر، وعلى هذا الصمام ثلاثة أغشية تفتح من داخل إلى خارج القلب، وتنسد بعد ذلك ليُوزع الدم الشرياني على جميع أعضاء الجسم.

وهي ذلك يقول ابن رشد في كتاب تشرريح الأعضاء: «ولبطين الأيمن فوهتان، إحداهما فوهة العرق المتصل بالكبد، الذي يرى جالينوس أنه ثابت من التكبد، ويرى أرسطو أنه ثابت من القلب، وعلى هذه الفوهة أغشية ثلاثة تفتح عند دخول الدم فيه، ثم تنسد انسدادا محكما، والفوهة الثانية هي فوهة العرق الذي يتصل من هذا التجويف بالرئة، وهو عرق غير ضارب، إلا أن أغشيته غلاظ، وهو شبيه بالشريان، وعلى هذه الفوهة أغشية تفتح إلى خارج ولا تفتح إلى داخل، بخلاف الأغشية التي على الفوهة الأخرى. وفي البطين الأيسر فوهتان، إحداهما فوهة الشريان العظيم، وعلى فمها أغشية ثلاثة تفتح من داخل إلى خارج، والأخرى فوهة الشريان الذي يتصل بالرئة، وعلى هذه الفوهة غشاء يفتح من خارج إلى داخله^(٢)».

تلبية الدم في القلب

اكتشف ابن رشد أن الدم يُقَس في الرئتين من خلال دورة دموية هي اتجاه واحد، من القلب إلى الرئة، ثم إلى القلب ثانية، بدليل أن الدم يدخل الرئتين وهو دم وريدي غير ناضج (deoxygenated Blood)، ويخرج منهما دم شرياني ناضج (oxygenated Blood) كما يوضح الشكل (٣).

وبذلك أصبح هناك اتصال بين الجهاز الوريدي والجهاز الشرياني، وهذا الاتصال يتم في الرئتين، وعلى الرغم من أن ابن رشد لم يبين الدور الذي تلعبه الرئتان في تلبية الدم، كما لم يبين كيفية التي يتم بها المرور بين الأوردة والشرايين - وذلك لأن اكتشاف الشعيرات الدموية

(١) الشريان الرئوي، كان الأطباء القدماء يسمونه الوريد الشرياني.

الدقيقة ووظيفتها لم يتم إلا فيما بعد بفضل ماركسيانو مالبوج^(١٠) - على الرغم من ذلك فإن ما توصل إليه ابن رشد بعد كشفها طبيا لا يمكن تكران أهميته، لأنه بذلك يكون قد اكتشف الدورة الدموية.

ثانياً: وظيفة الدم

ذكر ابن رشد في كتاب «مناافع الأعضاء» أن الدم وظيفتين:

١- حمل الغذاء المنطبخ في الكبد إلى الجسم.

٢- حمل الروح المثبوثة في الدم (Oxygen) من القلب إلى جميع أجزاء الجسم، وهذا هو دم الشرايين، حيث يقول ابن رشد: «وأما الدم فالأمر فيه بين أنه إما وضع لأحد شيئين، إما لمكان الغذاء كالدم الذي في الكبد والعروق، التي يظن بها أنها نابتة منه، وإما لأن يكون مطبوع للروح الفروزي الذي في القلب، وهذا هو دم الشرايين»^(١١).

ثالثاً: العروق (الأوعية الدموية)

ذكر ابن رشد أن العروق نوعان:

١- عروق ضواريب (الشرايين).

٢- عروق غير ضواريب (الأوردة).

١- العروق الضواريب (الشرايين Arteries)

تشرعها وسطها ابن رشد بأنها تتكون من طبقتين متشابهتين، الأجزاء الداخلية منها كلها عريضة، وهي صلبة وليفية، أما الأجزاء الخارجية منها فكلها طويلة، وأصناف أن منشأها من القلب، حيث يقول في كتاب التشريح: «والعروق الخمس صنفان: ضواريب وغير ضواريب، أما العروق الضواريب فهي مؤلفة من طبقتين متشابهتين الأجزاء الداخلية منها كلها ذات عريضة، وهي أصاب والصلبة، والخارجية ليها ذات الطول، وهذه العروق يظهر بالحس أنها خارجة من القلب»^(١٢). ووظيفتها ذكر ابن رشد أن وظيفة الشرايين أنها تعمل لتعمل الروح (Oxygen) والدم من القلب، وهي منتشرة في جميع الجسم لتوصل الدم والروح إلى جميع أجزاء الجسم، حيث يقول ابن رشد في كتاب منافع الأعضاء: «وأما العروق فهي قسمان: شرايين، وهي التي تعمل لتعمل الروح والدم الذي في القلب، وهذه لا شك هي من أجل حمل هذا الدم والروح، وإنما جعلت منتشرة في جميع البدن، ومتفرقة فيه لتوصل إليه الشيء البثوث فيها، إما من الروح فقط، وإما من الدم والروح معاً»^(١٣).

٢- العروق غير الضواريب (الأوردة Veins)

تشرعها وسطها ابن رشد بأنها تتكون من طبقة واحدة، وهي خارجة عن عرق عظيم من معدن الكبد هو الوريد الكبدي، الذي يتفرع إلى الوريد الأجوف، حيث يقول في كتاب التشريح: «والعروق غير الضواريب هي من طبقة واحدة، وتوجد بالحس منتشرة من عرق عظيم في معدن الكبد»^(١٤).

(١٠) الشعيرات الدموية الدقيقة (الأوعية الدموية الشعرية) لم تكتشف إلا بفضل العدسة الكبيرة على يد ماركسيانو مالبوجي سنة ١٦٦٨م - ١٦٦٩م.

وظيفية، ذكر ابن رشد أن وظيفة الأوردة هي توزيع الدم المنطبخ في الكبد إلى جميع أعضاء الجسم، وهي تحتوي على دم من دون روح (deoxygenated Blood)، وهي متشعبة في الجسم كلها مثل الشرايين. وفي ذلك يقول ابن رشد في كتاب منافع الأعضاء: «والقسم الثاني من العروق وهو غير المتوارب ليس بالحس فيها روح، اللهم إلا أن يؤدي إلى وجود ذلك القول كما يزعم جالينوس في الكبد أنها معدن الروح الطبيعي، التي قلنا نحن فيها إلهم يمنون بها القوة الغاذية، وإنما الظاهر من أمر متشعبة هذه العروق أنها جعلت لتوزيع الدم المنطبخ في الكبد على سائر الأعضاء، ولذلك جعلت متشعبة كالحال في الشرايين»¹.

التحقيق هذه نظرية ابن رشد (في القلب ودورته الدموية)

إن غاية النظرية العلمية أن تكون صحيحة منطقياً، أي لا تنطوي على تناقضات بين مقدماتها أو بين المقدمات والنتائج، وحين نتكلم عن التحقق بالنسبة إلى النظرية لا نعني به البناء النظري، بل المقصود به هو الثبوت أو النتائج الجديدة المستنبطة من هذا البناء، وعلى سبيل المثال لا يجوز لنا منطقياً أن نتحقق من نظرية نيوتن في الجاذبية، لأنها بناء نظري منطقي خالص. بل من القوانين التجريبية المستنبطة منها مثل قانون الجاذبية، وهكذا، وبالمثل ذاته نتحقق من نظرية ابن رشد في القلب ودورته الدموية، من خلال النتائج المستنبطة من النظرية، وأخرها تصور القلب ودورته الدموية فيما بين ريشد، وكانت النتائج المستنبطة كالآتي:

1- يطلان نظرية جالينوس (نظرية الأرواح والقوى والفعل) بطلاناً تاماً، وهي التي كانت تعتمد على أن الكبد هو القوة الغاذية الرئيسية في جسم الإنسان، ونفى كذلك ابن رشد ما كان يزعمه جالينوس من أن الروح الحيوانية تسمى في الأوعية مع الدم، مؤكداً أنه لا شيء في أعضاء البدن سوى قوى التقذي وهو الحس، إضافة إلى ذلك رفضه تقسيم القوى في جسم الإنسان إلى طبيعية وحيوانية وفكرية، وأكد أنه تقسيم غير صحيح.

2- القلب هو القوة الغاذية الرئيسية في جسم الإنسان لما يتميز به من ذاتية الفعل - إضافة إلى القوة التيفية، وهو الذي يقوم بتوزيع الدم الشرياني النقي على جميع أجزاء الجسم.

3- الشرايين تحتوي دماً نقياً (oxygenated Blood)، بينما الأوردة تحتوي دماً غير نقي (deoxygenated Blood) وإن الحياة تبقى بالدم الشرياني.

4- يُنقى الدم في الرئتين، أي أن الدم الوريدي يتحول إلى دم شرياني في الرئتين.

5- أثبت ابن رشد - لأول مرة - أن حركة الدم في جسم الإنسان من خلال دورة دموية (cycle)، وسير الدم فيها في اتجاه واحد بفعل الضخامات التي اكتشفها في القلب والأوعية الدموية، وهي التي لا تسمح للدم بالرجوع ثانية في اتجاه معاكس.

٦- القلب والدورة الدموية لجها الأيمن ورشد

يخرج الدم للتطويع في الكبد عن طريق الوريد الكبدي (Hepatic vein)، ثم إلى الوريد الأجوف (Vena cava)، ومنه ينصب في البطين الأيمن من خلال الصمام الثلاثي الشرفيات (Tricuspid valve) على شعبة الوريد الأجوف من القلب حيث يفتح إلى داخل البطين الأيمن ويلسد بعد ذلك انسداداً محكمًا، ثم ينقبض البطين الأيمن ليدفع الدم في الشريان الرئوي من خلال الصمام الرئوي على هذه الشعبة، والذي يفتح في اتجاه الرئة ويلسد بعد ذلك انسداداً محكمًا، وفي الرئة يتحول الدم الوريدي (deoxygenated Blood) إلى دم شرياني (oxygenated Blood) بعد أن يُحمَّلَ الدم بالروح (oxygen) يقذف به الوريد الرئوي من الرئة إلى البطين الأيسر دعا شريانيًا من خلال الصمام ذي الشرفة الواحدة على هذه الشعبة من القلب، وهي تفتح في اتجاه البطين الأيسر. وتسد بعد ذلك انسداداً محكمًا، بعد ذلك ينقبض البطين الأيسر ليدفع الدم في الشريان العظيم الأهر (الأورطي) من خلال الصمام على هذه الشعبة، وهو ذو ثلاث شرفيات تفتح إلى خارج القلب ولا تسمح برجوع الدم في الاتجاه المعاكس، وبذلك يتم توزيع الدم الشرياني المحمل بالروح (oxygen) على جميع أجزاء الجسم كما هو موضح بالشكل (٣).



الشكل (٣) القلب ودورته الدموية لجها الأيمن ورشد

الكتابة

لقد كونت العلوم الطبية في التراث العلمي العربي والإسلامي، حلقة أساسية في تاريخ تطور العلوم الطبية ضمن المسار الحضاري الإنساني. بل يمكن لنا القول جازمين إنه لولا الإسهام العلمي العربي والإسلامي لكنت العلوم الطبية اليوم على غير ما هي عليه من مستوى في البحث المتطور من ناحية، ومن تقنيات علمية حديثة من ناحية أخرى.

وإذا كان تاريخ العلم لا يهتم إلا بالحقائق، فالحقيقة المؤكدة في تاريخ العلوم الطبية هي أن كل معرفة طبية قدمت لأوروبا في عصر نهضتها العلمية كان مصدرها البلدان العربية والإسلامية، وأصحابها العرب والمسلمون، فلم يكن للأطباء العرب والمسلمين في عصرهم أن يسابقوا الزمن وتطوره بأكثر مما فعلوا، فإضافة إلى فضلهم في الحفاظ على التراث القديم من بلاد الحضارات القديمة، نجدهم قد أسسوا نظريات طبية جديدة ففروا بها فوق رؤوس القرون، فانتقلوا بالطب من العصور اليونانية القديمة إلى عصور النهضة الطبية الحديثة، ونمثل لذلك بنظرية ابن رشد في القلب والنزعة المعنوية.

وبعد، هذه مساهمة جد متواضعة لا أدعي أنني أحطت فيها بكل جوانب الموضوع وأوفيته حقه، ولكن كانت شأني الأساسية هي أن أفتح نافذة جديدة على جانب جديد ما أحوجتنا إلى التعرف عليه؛ أملاً أن يساهم ذلك في تطوير رؤيتنا نحن العرب والمسلمين لأمرنا التراثي العلمي العربي والإسلامي، وكذا منهجيتنا في البحث.

ثقافة الطفل العربي في زمن التحدي :

د. الزينة العربية في بك، ثقافة المواجزة والأطفال

د. علي أسعد وطيفة (*)

000000

تواجه المجتمعات العربية المعاصرة منظومة معقدة من التحديات المعاصرة، وثبة مركبة من الممارسات الحضارية التي تهدد الوجود القومي العربي، ثقافة وهوية وحضارة ومصيرها. ولذا، هذه الوضعية الحضارية مسورة تقاطع بين تحديات التثقف القائمة من قلب التكوين الداخلي للمجتمعات العربية، وبين التحديات التي تفرضها عولة متوحشة تسيطر من صلب الحضارة الغربية المتقدمة.

وفي دائرة هذا الصدام التاريخي، بين أقصى حالات التثقف التي تعيشها الأمة، وأقصى حالات التفرغ الحضاري التي تفرضها العداثة الغربية، نجد الأمة نفسها في حالة من الفوضى والعدمية في مختلف جوانب الحياة الاقتصادية والاجتماعية. وقد أصبحت ظواهر الخروج من دائرة هذا الحصار العدمي، بحثاً عن الهوية والوجود الحضاري، هاجساً حضارياً يقض مضاجع الإنسان العربي، ويهدد أمنه الوجودي.

فالأمة في المستوى الداخلي تعيش وضعية تخلف حضارية شاملة في مختلف مناحي الحياة والوجود، وهي تواجه في الوقت ذاته اندفاعات حضارية مذهلة تفرضها ثورات علمية عالمية متدفقة فرضت نفسها في مختلف ميادين الوجود والحياة، لا سيما في مجال

(*) أسعد، علم الاجتماع التربوي - جامعة الكويت - دولة الكويت.

تأثير الطفرة العربية في الحضارة

المعرفة والتكنولوجيا والمعلوماتية، وهذه الوضعية تضع العالم العربي في أزمة حضارية فريدة في تاريخ الأمة، حيث لم يسبق للأمة أن عرفت في تاريخها القديم والحديث مثل هذا الانحدار الحضاري الشامل الذي يضعها بين مطرقة الغرب القوية، وسندان التخلّف الداخلي الذي لا يرحم.

هناك الأمة العربية تعيش أزمة حضارية مزمنة وخائفة، وبالتالي فإن أي محاولة لفهم أوضاع هذه الأمة، أو تشخيص ألامها ستكون محاولة عديمة، ما لم تطلق من فهم عميق لهذا السياق التاريخي بما ينطوي عليه من صدام التحديات، وتقاطع الإشكاليات، ويؤني على هذه الوضعية أن أي محاولة جادة تسعى إلى فهم قضايا الأمة يجب أن تطلق من تقاطع بنية التخلّف العربي مع بنية التحديات التي تفرضها التحديات الغربية معقدة بالعولمة، وهي صيغتها الأكثر تقدماً ونمواً، وعلى أساس هذه المنهجية تجري معالجتنا للتحديات التي تواجه ثقافة الطفل العربي في الأنسية الجديدة عصر الثورات الأحدث في مجال الهندسة والتكنولوجيا والمعلوماتية.

ومن هذا المنطلق المنهجي، فإن الظاهرة الثقافية للطفل العربي يجب أن تدرس في نسق الرؤية الشمولية للحياة المجتمعية العربية، بما تنطوي عليه من فرص وتحديات، وهذا يتطلب منا أن نشتر إلى ثقافة الطفل في سياق **الأزمات** والمشكلات الحضارية والتاريخية التي تواجه الأمة العربية، وتمثل إطاراً تحليلياً ونظائياً.

تشكل مرحلة الطفولة المنطقة الجيولوجية الأسفل في تسليج الوجود الإنساني، وفي هذا التكوين الأصغر تكمن لغات الأم وذخايرها الإنسانية. فعملية بناء الإنسان، وتشكيل شخصيته تبدأ في مرحلة الطفولة، وفي هذه المرحلة تتحدد السمات الأساسية للفرد سيكولوجياً وثقافياً وعقائياً. ففي مرحلة الطفولة يعدّ المجتمع نفسه للمستقبل ويرسم لذاته الصورة التي يجب أن يتسم بها في معركة البناء الحضاري، إنها المرحلة التي ينتج فيها المجتمع نفسه، ويعيد إنتاج وجوده اجتماعياً وثقافياً وإنسانياً.

ولذلك فإن أي محاولة لفهم المجتمع والإنسان لا تطلق من هذه المنطقة الأصغر في التكوين الإنساني محكوم عليها بالإخفاق والفشل. فالمطلوب تشكيل المنطقة الأكثر خطورة في معركة البناء الحضاري، وهي رهان القوى الوقيفية التي تريد أن تلهي بالأمة للمشاركة في بناء الحضارة، وعملية مختلف أشكال القهر والاستلاب اللذين تعرض لهما هذه الأمة.

لقد وجدت الأمم الكبيرة المتحضرة في الأطفال يتبعوا ثرا للعلماء، واستمرارية في القدرة على النهوض والبناء، ويبدو اليوم أن درجة عالية الأمم بأطفالها وروايتها لهم تحدد درجة كل أمة من هذه الأمم في السلم الحضاري وفي الموقع الذي سجلته في سلم العلم والمعرفة العلمية.

إن الشرارة الأولى التي تنطلق منها النهضة والتطوير والحضارة في أي أمة من الأمم تنفجح شعلتها بداية في عالم الطفولة والأطفال، وذلك لأن الطفولة تشكل العمق الاستراتيجي الإنساني للمجتمع، وكل بداية حضارية أو نهضوية لا تبدأ من هذا العمق هي بداية سطحية عابرة ومؤقتة ولن تؤتي أكلها أبداً.

وليس في التأكيد على الأهمية الصارخة للعناية بالأطفال وتربيتهم ما يخضع للشعارات الرنانة، أو للأيديولوجيات البهراقة، أو ما يمت بصلة إلى العقائد الغراء، إن الطفولة هي أهم الطبقات في تكوين المجتمعات الإنسانية من حيث خلورتها وأهميتها، فالطفولة تشكل الطبقة الأعرق في حياة الفرد منفرداً، وهي حياة الكيان المجتمعي، حيث يتحد الأفراد. وقد حظيت هذه الحقيقة، حقيقة الأهمية الكبرى لرحلة الطفولة، بإجماع المفكرين والعلماء والعرفان.

فالمسلمات والخصائص الثقافية التي يكتسبها الفرد في مرحلة الطفولة تشكل الشخصية المرجعية لوجوده وحياته في مختلف مراحل الحياة القادمة. فالإنسان يتطور في مرحلة الطفولة، ويتشكل روحياً وإنسانياً وأخلاقياً بطريقة يصعب معها في المستقبل إحداث أي تغيير أو تعديل مهما كان نوعه، فإدراك الطفل للعالم وموقفه من الوجود وشطاعه الإدراكي ومصادقه العقلية وقدرته الإبداعية جميعها تتحدد بصورة أساسية في مرحلة الطفولة، لا سيما في المرحلة الأخيرة من طفولته.

ومن منطلق هذه الحقيقة، يشكل الأطفال في عصر العولمة المنطقة الأكثر حساسية وخطورة في ما يتعلق بالتأثيرات الثقافية، لأن الأطفال في هذه المرحلة أكثر الضرائح والفتيات الاجتماعية تعرضاً لوسائل الثقافة والهدايا الحديثة التي تفرسها العولمة الزاحنة. فتمنول الأطفال والنظمة إدراكهم تشكل المنطقة الإستراتيجية التي تقع تحت مظارق ثقافة العولمة الساعية إلى تشويب الثقافة العربية وهدم مكوناتها. وهذه العولمة الثقافية تستهدف عقول الأطفال ومداركهم وثقافتهم وتعمل على تشويب القيم وتشجير الأسس الإنسانية للوجود الثقافي للطفل العربي، ومن هنا، يتعين على العرب في مواجهة الحضارية والثقافة أن يتطلقوا في صراعهم الحضاري من المنطقة الأكثر أهمية وإستراتيجية وخطورة، وهي ثقافة الأطفال كمنطلق لمعالجة الهوية والحضارة والثقافة.

وتأسيساً على ما تقدم، فإننا سنتناول الظاهرة الثقافية للطفل العربي في نسق الرؤية الشمولية للحياة المجتمعية. وهذا يتطلب منهجياً أن ننظر إلى ثقافة الطفل في سياق الأزمان والمشكلات الحضارية والتاريخية التي تواجه الأمة العربية، وتعمل مسار انطلاقها ونشأتها. وفي هذا الاتجاه، تسعى الدراسة عبر هذه المنهجية إلى تحديد معالم الانطلاق نحو ثقافة واعدة يمكنها أن تشكل مقدمة للهوض العربي الشامل ثقافياً وإنسانياً.

فالتهجية التي يعتمدها هذا البحث لتطلق من أسس التحليل النظري الذي يدرس الظواهر الاجتماعية عبر علاقتها التنمائية مع مختلف الظواهر الاجتماعية الأخرى. وتأخذ هذه التهجية طابعا مسوبولوجيا تقديا يتأى من مختلف الصيغ الأيدولوجية والأدبية التي لسم كثيرا من جوانب الخطاب العربي الرسمي المعاصر. وعلى هذا الأساس التقدي، لن نجد مفردات التجميل والفرح والذم والتهويل بالإنجازات والمعطيات وأوهام التقدم - لن نجد طريقتها في منح قانونا للتحديات المصيرية التي تواجه ثقافة الطفل العربي.

مفهوم ثقافة الطفل

يعرف الفيلسوف الألماني كانت الثقافة بأنها «مجموعة من الفانيات الكبرى التي يمكن للإنسان تحقيقها بصورة حرة وإقائية، انطلاقا من طبيعته العقلانية». وبهذا تكون الثقافة في نظر كانت أعلى ما يمكن للطبيعة أن ترقى إليه. وبعد مفهوم الثقافة Culture من أكثر المفاهيم تداولاً وشيوعاً، ومن أكثرها غموضاً وتعقيداً⁽¹⁾، فالثقافة، في بعدها الأنثروبولوجي، هي كل شيء يُنتج عن طريق الطيرة الرمزية المشتركة، وله القدرة على مساهمتها. وهي بذلك أداة الإنسان في مواجهة المشكلات التي تترتب عن الثقافة في نهاية الأمر هي المخطط الأساسي الذي يضم المجتمع لسلوك الإنساني. وهذه الثقافة هي التي توضع ما يجب عمله وما يحسن عمله، وما يمكن عمله. وما يجب ألا يعمل⁽²⁾. فالسلوك الإنساني ترجمة عملية للتصورات الذهنية المبنية عن ثقافة ما⁽³⁾، وهي هنا، جام التعريف الأصل الذي يقول بأن الثقافة هي طريقة شعب في السلوك والحياة. كطريقة شعب ما في الحياة تجسد ثقافته. وعلى هذا الأساس يستقيم تعريف تايور للثقافة بأنها «كل متكامل من القيم والمعايير والتصورات والاتجاهات وأنماط السلوك التي يعتمدها شعب ما في الاستجابة لشروط وجوده». فالسلوك عبارة عن ترجمة عملية للتصورات الذهنية المبنية عن ثقافة ما⁽⁴⁾، وعلى الرغم من أهمية التعريفات الأنثروبولوجية البنائية للثقافة، وشرافتها، فإن تعريفات الثقافة في الدراسات العربية غير المتخصصة ما زالت تركز على الفكر وتستبعد في الغالب المكونات الأخرى البنائية لهذا المفهوم⁽⁵⁾. فالثقافة ظاهرة اجتماعية نفسية تحل مكانها في عقول الأفراد، وتظهر على شكل سلوك في تصرفاتهم اليومية، وبالتالي فإن الإنسان تكوين ثقافي ونتاج للثقافة التي تحضنه، وهذا يعني أن الثقافة فعل تكويني بذاتي لا يقتصر على الجانب المعرفي، بل يشمل مختلف جوانب الفرد وتجلياته الإنسانية⁽⁶⁾.

يركز تعريف الثقافة بمعناها الأنثروبولوجي الواسع على المضامين المعرفية والقيمية للمجتمع الإنساني. ولا يمكننا عندما نتحدث عن ثقافة الطفل أن نستبعد التعريفات الأنثروبولوجية ونسجها على مقياس الطفولة. إذ غالبا ما يجري تعريف ثقافة الطفل بوحى من تعريف تايور للثقافة أو غيره من التعريفات الكلامية للثقافة. ثقافة الأطفال ليست تعبيراً فردياً مصغراً للثقافة

المجتمعية، كما نرى في التعريفات الكبرى، ولا يمكن من زاوية منهجية أن تسع تعريفاً لثقافة الطفل على موال التعريفات التي تقدم للثقافة الشاملة. فعالم الطفولة يختلف عن عالم الكبار والراشدين بصورة نوعية، وبالتالي فإن مشكلات الطفولة وأحياجاتها وخصوصياتها الثقافية تجعلنا في حل من الاستنتاجات المعرفية التي تتعلق بثقافة الراشدين وعالمهم.

تتمكن خصوصية ثقافة الأطفال في تركيزها على الطابع الإنساني للطفل، فهي تشكله وتغنيه أخلاقياً ونفسياً وجسدياً وعقلياً، وهذا يتضمن إشارة صريحة إلى الدور التربوي الهادف للثقافة في عالم الأطفال، فالثقافة الموجبة للطفل للثقافة إيجابية تساعد على تحقيق الأرزهار والتكامل نفسياً وجسدياً ومعرفياً وعقلياً، وعلى هذا الأساس يمكن القول بأن الثقافة الطفيلية ثقافة بنائية تتجه إلى بناء الشخصية، وتكوين الطفل إنسانياً، ومن هذا المنطلق الوظيفي، فإن ثقافة الطفل تكون وثيقة الصلة بهويته إنها صيرورة إنسانية تولد في الطفل عناصر نمائه وتكامله الإنساني، ولذا دوراً مركزياً في بناء شخصيته وتكوين هويته المستقبلية.

ثقافة الطفل ليست مجرد منظومة مكتسبات معرفية أو علمية أو فنية مكتسبة في عقله أو ذاكرته، بل هي فعل تكويني يشتمل على مختلف الجوانب الوجودية في حياة الطفل، وهي صميم وجوده الإنساني، وهنا ينبغي علينا أن نخرج من دواعيات التعريفات الكلاسيكية التي ترى في ثقافة الطفل تكديساً لمنظومة من المعارف والقيم ومنظومات مستخرجة من أدب وشعر وفلسفة، إن ثقافة الطفل هي نهاية التحليل لتأخذ طابع تكوين معرفي وأخلاقي وعقلي مشكل أو عدة هوية الطفل وشخصيته، ولا يمكن لنا أن نتخزل ثقافة الطفل في ركाम من المعارف والمعلومات التي تكتسب في الذاكرة والوعي، بل هي أكثر من ذلك، إنها ترمز إلى مختلف القدرات العقلية والإنسانية والأخلاقية التي تتشكل في بوتقة التكوين الشخصي للطفل.

فالهوية معطاء ثقافي بكل القابض والمعايير، لأنها تتشأ وتكون في عمق الثقافة، وعلى مفاهيمها، وهوية الفرد هي شيعات ثقافية بالدرجة الأولى، فالشاعر والوعي والتفكير وطريقة التفكير والقدرات تتحدد على نحو ثقافي، وهذا يعني أن هوية الطفل نتاج لتكوين ثقافي ونتاج عملية بلورة ثقافية، وثقافة الأطفال هي ما يدركه الأطفال ويعرفونه ويشعرون به⁽¹⁾.

وهذا التعريف يتضمن جانبين الجانب الأول يتمثل في ثقافة الطفل، أي الحالة الثقافية الوظيفية للطفل، أي المعايير والقيم والتصورات والاتجاهات التي تمتلكها الطفل في واقع الأمر. أما الجانب الثاني فهو نظرة الكبار إلى الصغار، أي الطفل، كما يبدو للكبار أو منظومة التصورات التي يمتلكها الراشدون من الصغار، ويتضمن هذا التعريف أيضاً مستويين من مستويات المعالجة الثقافية، يمثل الأول في أن الثقافة معطى خارجي تفرضه الثقافة السائدة في المجتمع، ويمثل ذلك في الوسط الثقافي الذي يحيط بالطفل، ويأخذ الثقافي صورة الدور

ثقافة الطفل العربي في زمن التغيرات

الذاتي الذي يلعبه الأطفال في بناء ثقافتهم الخاصة، فالطفل في هذا المستوى يبدو منتجا لثقافته مبدعا لها، في ما يخص أنماط السلوك التي يبدئها عبر تفاعله مع البيئة التي يعيش بها، والأطفال وفقا لهذه الصورة يتعلمون من الكبار ويتعلمون بعضهم من بعض.

فالأطفال يمتلكون نسقا من «مفردات لغوية متميزة وعادات وقيم ومعايير وطرق خاصة في اللعب وأنماط خاصة في التعبير عن أنفسهم، وهي إشباع حاجاتهم، ولهم تصرفات والمعالاة ومواقف واتجاهات وفدرات، إضافة إلى ما لهم من تفاعلات فنية ومادية (...)، إنهم يمتلكون خصائص ثقافية يشربون بها ولهم أسلوب حياة خاص بهم، وهذا يعني أن لهم ثقافة خاصة بهم هي: ثقافة الأطفال^١.

ولثقافة الأطفال لا توجد منقطعة عن ثقافة المجتمع، بل تحمل السمات والملامح العامة في المجتمع، إنها ثقافة فرعية تستمد نسيج وجودها من الثقافة السائدة في المجتمع، وهي تعبر عن مختلف التوجهات السيكولوجية والعقلية والقيمية التي تسهم مرحلة الطفولة، ومن هذا المنطلق يمكن القول بأن هوية الأطفال تشبع ثقافي يتميز بخصوصية تمايزهم وتطورهم في مختلف الاتجاهات والجوانب. فثقافة الطفل - بالتعريف الشامل - سببورة تتفاعل بين الطفل والبيئة التي تحيط به، وهي ما نأمل في وعي الطفل من قيم وتصورات وفدرات عقلية واتجاهات نفسية ومفاهيم ومنطلقات سلوكية، كما أنها صورة لثلاث الجوانب الثمانية والأخلاقية والفدرات العقلية التي يمتلكها الطفل. وهنا يجب أن نذكر عدة جوانب في ثقافة الطفل أهمها:

١- الجانب السيكولوجي: ويوجد هذا الجانب كظواهر السيكولوجية في الطفل من ذكاء ونباهة، وما يكون عليه من وضعيات نفسية مختلفة تتعلق بمشاعرهم الانفعالية وحاجاتهم السيكولوجية التي تتصف بالتنوع.

٢- الجانب العقلي: ويتمثل هذا الجانب في إمكانات التفكير والتحليل والتركيب التي نجدها عند الأطفال.

٣- الجانب الأخلاقي: ويأخذ هذا الجانب المعايير والقيم الأخلاقية التي تتعلق بالخير والشر والحق والواجب، وهو ما نطلق عليه الجانب التثقيفي في حياة الطفل.

٤- الجانب المعرفي: ويتصل بالتصورات المعرفية التي رسمها الطفل عن الأشياء، والحياة والكون والطبيعة وما يحيط به من أشياء.

في مفهوم العولمة

بعد مفهوم العولمة من أكثر مفاهيم القرن العشرين انتشارا واستهلاكا في دنيا الثقافة، وفي عالم المعرفة والعلوم، ويعود هذا الانتشار الكبير إلى القرون الهائلة لهذا المفهوم في التعبير عن مراحل تطور الإنسانية في مختلف مستويات الوجود والحياة الإنسانية المعاصرة.

يطابق بعض المفكرين بين مفهوم العولمة، والحدائق، فالعولمة بالتعريف هي حدائق فرضت شروط وجودها كنموذج عالمي للحياة، وهي على الغالب حدائق غربية طمعا بتعلق بمعطياتها العلمية والعقلية، ويعتقد بعض آخر أن مضمون العولمة وروايتها الفكرية تعبر عن مرحلة الحدائق، وما بعد الحدائق هي أن واحد، وهي وفقا لهذا التصور تمثل مرحلة متقدمة في العقلانية والتطور الاقتصادي والتكنولوجي والعلمي⁽¹⁾، ويذهب فريق من المفكرين أيضا إلى الاعتقاد أن ما بعد الحدائق يجسد أيديولوجيا العولمة، وهذا يعني أن العولمة هي امتداد عميق للحدائق، وهي بعد من أبعادها⁽²⁾.

العولمة في العربية ترجمة لكلمة Globalization في الإنجليزية، وتسايلها كلمة Mondialisation في اللغة الفرنسية، وهي كلمة حديثة في اللغة العربية، وتعود في أصلها الاشتقاقي العربي إلى كلمة عالم، وتعني لجميع الشيء ليصبح عالميا، أو نقله من حيز الخصوصية إلى مجال العمومية في مستواها الكوني، وينطوي هذا المفهوم التطورات المذهلة التي شهدتها المجتمع الإنساني في مجال الاقتصاد، المال والتصديق بالتقنيات مع التحولات النوعية التي شهدتها في مجال الاتصال والمعلوماتية والانفجار المعرفي، ويعتبر عن هذه التحولات، ولكاملها يتمييز القرية الكونية Global Village الذي يرمز إلى حالة التكامل والاندماج بين أطراف العالم اقتصاديا ومعلوماتيا وثقافيا، حيث تتوارى الحدود والحواجز الجغرافية والثقافية واللغوية بين مكونات الوجود الإنساني.

يعرض محمد عابد الجابري التعريف الاقتصادي للعولمة، ويرى أنها ظاهرة أيديولوجية تعكس إرادة الهيمنة على العالم، يقول الجابري في هذا الخصوص «ليست العولمة مجرد آلية من آليات التطور التقني للنظام الرأسمالي، بل إنها أيضا وبالدرجة الأولى دعوة إلى تبني نموذج معين (...)، إنها تعكس مظهرا أساسيا من مظاهر التطور الحضاري الذي يشهده عصرنا، بل هي أيضا أيديولوجيا تعبر بصورة مباشرة، عن إرادة الهيمنة على العالم وأمركته»⁽³⁾، إنها تعبر عن روح الهيمنة الإمبريالية الغربية في سطوتها الأمريكية المهيمنة⁽⁴⁾.

ويجسد هذا البعد الأيديولوجي للعولمة تأكيداً له في تعريف عبد الإله بلقزيز الذي يرى في العولمة «فعل اقتصاد ثقافي وعدوان رمزي على سائر الثقافات، إنها رديف الاختراق الذي يجري بالعنف - المبلغ بالثقافة - فيهدم سيادة الثقافة في سائر المجتمعات التي تبناها عملية العولمة»⁽⁵⁾.

فالعولمة «فعل اقتصاد ثقافي وعدوان رمزي على سائر الثقافات»، إنها تعبير عن انسحاق الإنسان أمام سطوة الآلة والتقدم العلمي وتتركز رأس المال، والعدم القيم الإنسانية والأخلاقية، وسيادة منطق الربح والقرية والبقاء للأقوى من خلال تجارة السوق والمعلوماتية والاستلاب الثقافي للشعوب والدول والقوميات،⁽⁶⁾

والعولة هي نهاية الأمر لتسويق نموذج حضاري حديثي شرقي، بمرجعياته وأتلافه الفكرية والثقافية. وهذا التسويق يمكنه أن يذلل من القيم التقليدية في الصميم، ونحن في خضم التحديات التي تفرضها العولة. مطالبون بإنتاج النطوعات الثقافية والفكرية التي تعبر عن خصوصيتنا ورفع مستوى الفعل الثقافي والحضاري إلى مستوى يمكنه أن يستوعب التأثيرات الوافدة في الأنساق الثقافية دون أن يؤثر في خصوصيتها، أو أن يدمر تكويناتها الذاتية. وهذا الفعل يعتمد على مبدأ الإبداع والتجديد والابتكار والحضور الدائم في ميادين الفعل الثقافي والإنتاج الحضاري بمختلف تجلياته.

هالعة في نهاية الأمر هي تغيير عن السحق الإنسان أمام سطوة الآلة والتقدم العلمي، وتتركز رأس المال وانعدام القيم الإنسانية والأخلاقية، وسيدة منطق الربح والقرينة والبقاء للأقوى من خلال تجارة السوق والعولمة والاستلاب الثقافي للشعوب والدول والقيمات¹⁴.

٦ - ثقافة الطفل، إزاء تحديات الخطأ

تشكل تحديات الخطأ الثقافية الأساسية والإطار المرجعي لتحديات العولة والحداثة، هالعة تفرض تحدياتها الكبرى على المجتمعات التي تعاني من الخطأ والتقصير والتخلف، وبالتالي فإن درجة خطورتها لتضائل تدريجياً كلما أصبحنا معزولين نحو المجتمعات المتقدمة، فخطأ تحقيقه يمكن في عدم قدرة المجتمعات ذات الثقافة التقليدية على احتواء الصدمات الحضارية للعولة والحداثة، ومن هنا يمكن القول إن تحديات الخطأ تشكل جزءاً حيوياً من بنية التحديات التي تفرضها العولة، وبالتالي فإن أي فهم لخطأ العولة وتحدياتها خارج هذا السياق الفهمي سيكون في منأى عن الحقيقة الموضوعية، وغير قادر على تشخيص الأزمة الحقيقية للإنسان والثقافة في المجتمع العربي. ومن هذا المنطلق، فإن أي محاولة موضوعية لا تتطرق من نظري آثار الخطأ، ودراسة مكوناته، وتحليل مضامينه منبوء بالإخفاق والفشل.

ويخلصنا قول بأن مخاطرة العولة، وتحدياتها تتبع من مظاهر الضعف والتخلف والعدمية التي تواجهها المجتمعات الإنسانية، وهذا يتضح عندما نطرح موضوعها، فالمجتمعات المتقدمة قادرة على احتواء مظاهر العولة وترويض تحدياتها وتجاوز مشكلاتها بصورة ديناميكية متقدمة.

يتضمن الواقع الثقافي والترابوي التراجيدي والأساوي، الذي يعيشه الطفل العربي في أكثر الأوساط الاجتماعية الساعا وشعولاً، نسخاً من التحديات والفارقات الإنسانية الصعبة التي تعين علينا أن نرصد ما نعددها قبل الخوض في التحديات الخارجية التي يواجهها الطفل العربي.

وتأسيساً على ما تقدم، يجب علينا في البداية أن نرصد المخاطر والتحديات الداخلية التي تواجه الطفل ثقافياً وإنسانياً قبل البحث في ماهية التحديات الخارجية والثقافية التي يتعرض لها الطفل ثقافياً وحضارياً. لأن ثقافة الصغار وأوضاعهم لا تتفصل أبداً عن الواقع الثقافي والاجتماعي الذي يفرض نفسه على الحياة الاجتماعية بأكملها.

ومن البداية يمكن أن نقول إن العائلة الكبرى الطفولية العربية بتحدياتها المختلفة لا تفصل من العائلة الحضارية للمجتمع. وبالتالي فإن أي فهم لأوضاع الطفل ثقافيا أو إنسانيا يتجاوز هذه الرؤية هو محاولة للتفرض فوق الحقيقة وبعبارة عن الرؤية المنهجية والموضوعية لتضام التربية والثقافة. فمعاناة الأطفال جزء بنيوي من المعاناة الاجتماعية العامة. وبالتالي فإن تخطف أوضاعهم جزء من تخطف الوضع الحضاري والثقافي العام.

وإذا كانت المسألة الحضارية للأمة ليست هي وارد هذا البحث حول ثقافة الطفل، فإنه يجب علينا مع ذلك أن نرسم الصورة العامة للوضع الثقافي التاريخي التي يعيشها الأمة. لأن هذه الوضعية الصعبة توجد في أصل المعاناة الإنسانية والثقافية للطفل. فالجزء الاجتماعي العام والتخطف الثقافي والحضاري يجدان صدهما في وضعية الأطفال. ويجدان ترجمة لهما في واقعهم الثقافي والإنساني أيضا.

والسؤال الذي يطرح نفسه: ما واقع التحديات التي تفرض نفسها على ثقافة الطفل العربي، وتربته في هذه المرحلة التاريخية؟

١-١ : الواقع الثقافي والتربوي للطفل العربي : أطفال من غير طفولة

يعيش الطفل العربي حالة صعبة فيما يتعلق بالمؤثرات الثقافية التي تحيط به. وعندما نتحدث عن الطفل العربي فإننا نركز هنا على السواد الأعظم من هذه الفئة الاجتماعية التي تنتمي إلى الطبقات والفئات الاجتماعية الواسعة. لا سيما في الأوساط الشعبية. أوساط الفلاحين والعمال والمهنيين والكادحين في مختلف المستويات الاجتماعية. وهذه الشرائح الاجتماعية تشكل لعمدة الواقع الاجتماعي العربي وساء. فالأوضاع الثقافية والإنسانية التي تحيط بالأطفال العرب الذين يتحدرون غالبا من هذه الفئات وغيرها أيضا تأخذ طابعاً تراجمياً ومأساوياً. فهناك غياب كبير للمؤثرات والوسائط الثقافية التي يجري الحديث عنها في أروقة المؤتمرات والتدورات والمجامع العلمية. ففي أغلب القرى الريفية على امتداد الجبال والوديان والصحاري لا نجد مكتبات للأطفال أو كتباً، كما لا توجد مسارح أو سينما أو كمبيوتر أو إنترنت أو حتى تلفزيون. وحتى المدارس المتوافرة في هذه المناطق تعاني من كل أوجه النقص والتقصير إلى متطلبات الوجود الإنساني والتربوي: معلمون لا يمتلكون تأهيلاً علمياً أو تربوياً كافياً، فصول متعددة في صف واحد، وباختصار. لا نستطيع أن نتحدث عن بيئة ثقافية حقيقية في هذه البيئات، بل يمكننا أن نتحدث عن بؤس ثقافي بكل ما تنطوي عليه هذه الكلمة من معنى.

وعندما تأخذ بعين الاعتبار فئات الأطفال الذين يعيشون في المدن وهي الأحياء الفقيرة، فإن واقع الحال لا يختلف كثيراً عن حال الفئة الأولى. وهي فئة الأوساط الشعبية. وقد تتوافر مثل هذه المؤثرات الثقافية في الأوساط الفنية والمسورة في الأحياء الراقية. لا سيما أبناء الفئات المسورة والفنية من كبار الموظفين والتجار ورجال الأعمال.

ولو أخذنا الجور العام للمعطيات الثقافية، فإننا نعتقد أن ما يقدم للطفل العربي من مشيرات ثقافية لا يمكنه بأي حال من الأحوال أن يعبر عن طموح ثقافي حقيقي للهووس بالطفل العربي ثقافيا وروحيا. والسؤال الذي يطرح نفسه هنا: هل توجد في التواصم العربية الكبرى مكتبات عامة متخصصة للأطفال؟ هل هناك فعلا مسرح خاص بالطفل في أي من البلدان العربية؟ هل هناك سينما خاصة بالطفل؟ هل هناك إذاعة واحدة للأطفال؟ وهل تنتج البلدان العربية ما يكفي من البرامج التلفزيونية المدة للأطفال وهل معايير ثقافتنا العربية الإسلامية؟ وهل هناك من كفاية في عدد الدوريات والمجلات الخاصة بالطفل؟ نحن في معرض الإجابة عن هذه الأسئلة نعمل إلى الإجابة بالنفي، فالطفل العربي يعيش وضعية تراجيدية ومعززة جدا فيما يتعلق بالوسائل الثقافية التي تحيط به؟ وهي حال تواضع مثل هذه الوسائل، فإننا نجزم بأن الفشة العليا في المجتمع هي التي تمتلك إمكان الاستفادة من تأثير هذه الوسائل التربوية في حال تواضعها كما يجب.

نرجع الإحصاءات الجارية وضعية متخيلة للمؤثرات الثقافية الموجبة إلى الأطفال في البلدان العربية، وهذه الوضعية تشكل تهديدا خطيرا للمستقبل الثقافي للأطفال في البلدان العربية، وباستثناء بعض الطفرات النوعية التي شهدتها بعض الدول العربية، فإن الأداء الثقافي لوسائل الثقافة ووسائلها يعاني نقص درجات التخلف المخجلة. ومن أجل التفاعل على هذه الوضعية المخجلة ثقافيا نستعرض أمثلة إحصائية تتعلق بنصيب الطفل العربي من الكتب المتخصصة له مقارنة بالأطفال في بعض دول العالم. ففي عام الطفل ١٩٧٩، بلغ نصيب الطفل في الاتحاد السوفييتي ٤٠٧ كتاب، وفي الولايات المتحدة الأمريكية ٢٠٩ كتاب، وفي إنجلترا ٢٠٦ كتاب، وبالمقارنة فإن نصيب الطفل العربي قد وصل إلى نصف كلمة.

فالكيان الصهيوني الذي لا يتجاوز عدد سكانه أربعة ملايين، يترجم إلى العبرية كل عام مالا يقل عن ٥٠٠ عنوان من الكتب والمراجع العلمية والثقافية العالمية، بينما لا تبلغ هذه النسبة أكثر من ٤٠٠ عنوان مترجم إلى اللغة العربية التي تروى إلى أمة يبلغ عدد سكانها ٢٠٠ مليون تقريبا، وهذا دون أن نأخذ في الحسبان عشرات الملايين من المسلمين الذي يتكلمون العربية، ويستفيدون من عطائاتها، لقد قامت إسرائيل على سبيل المثال بترجمة العهد القديم إلى ١١٣٠ لغة، ووصل عدد النسخ إلى مليار نسخة في الوقت الذي ترجم فيه القرآن الكريم إلى ٤٠ لغة فقط، وينسب مخجلة بالقياس إلى العهد القديم. وفي هذا الأمر مؤشر كبير على مدى التخلف الثقافي في البلدان العربية مجتمعة، وذلك قياسا بالكيان الصهيوني. لقد بلغ مجموع الكتب المترجمة إلى اللغة العربية منذ عصر النامون حتى الآن نحو مائة ألف كتاب، وهو بوازي تقريبا ما تترجمه إسبانيا في عام واحد (٣٧).

وهذه الصورة القائمة تبلغ مداهها فيما يتعلق بالمجلات الأسبوعية أو الشهرية المخصصة للطفل العربي، فهناك سبع دول عربية لا توجد فيها أي مجلات أسبوعية، وهناك خمس دول أخرى تقدم مجلة أسبوعية واحدة للطفل، وهناك أربع دول تقدم مجلتين أسبوعيتين، بينما تقدم قطر 1 مجلات والسودان 6 مجلات، ويصل هذا إلى أقصاه في لبنان حيث توجد 10 مجلات أسبوعية موجهة للطفل، ولهمت هذه الصورة أفضل من صورة المجلات الشهرية حيث نجد أربع دول لا تقدم أي مجلات شهرية، وخمس دول تصدر مجلة واحدة، أما بقية الدول العربية فتصدر ما يتراوح بين مجلتين وخمس مجلات شهرية⁽¹¹⁾.

ونشير هذه الإحصائية في ما يتعلق بالوقت المخصص لبرامج الأطفال إلى أن الإرسال الإذاعي للطفل قد بلغ في مصر مثلاً 81، من إجمالي الإرسال الإذاعي، وفي قطر 9، 70، وبين التوزيع الإحصائي السنوي للمجلس العربي للطفولة والتنمية في العدد الصادر لعام 2009، الذي شمل الفترة الإحصائية ما بين عامي 1992/1999، وجود خمس دول عربية لا تقدم أي برامج للأطفال، وهناك أربع دول عربية تقدم برنامجاً واحداً للأطفال أسبوعياً، وقد بلغت هذه النسبة 12 برنامجاً في السعودية و8 برامج في تونس، وهي أقل من 5 برامج في الدول العربية الأخرى⁽¹²⁾.

وفي مجال التفرقة لا تزيد برامج الأطفال على واحد أو اثنين أسبوعياً في بعض الدول العربية وتصل إلى 16 برنامجاً أسبوعياً في بعض البلدان العربية الأخرى، وهذا الواقع أيضاً يدل على معاناة ثقافية هائلة ومبررة جداً، وتعاني برامج الأطفال الثقافية من عدم كفاية الميزانيات المخصصة لهذه البرامج، وعدم توافر الكتاب والمخرجين الأكفاء، وعدم توافر الاستوديوهات الثقافية والأجهزة، وتيرة برامج التدريب اللازمة لرفع مستوى الأداء بين العاملين في برامج الأطفال، وفيما يتعلق بمسرح الطفل، فإن عدد المسارح قليل للغاية، ولا تعمل هذه المسارح إلا في فترات معينة من العام، وتتركز عادة في العاصمة، أما سيمتا الأطفال فلا يوجد سوى 5 دول عربية فقط هي التي تنتج أفلاماً للأطفال⁽¹³⁾، فالواقع الثقافي للطفل العربي واقع مدمر ومحرز ومأساوي، وهو يعبر عام عن حالة التخلف الثقافي الذي تعيشه البلدان العربية بصورة عامة.

وفيما يتعلق بالبرامج التلفزيونية (في الفترة نفسها ما بين 1992 - 1999) هناك 1 دول عربية لا تقدم أي برامج منتظمة للأطفال، وهي الجزائر وجيبوتي والصومال واليمن، بينما تقدم موريتانيا برنامجاً أسبوعياً واحداً عليها الأردن الذي يقدم برنامجين، وعلى التوالي السودان وفلسطين 3 برامج، ليبيا 1 برامج، العراق وقطر 6 برامج، لبنان 7 برامج، السعودية 8 برامج⁽¹⁴⁾، هذه الصورة السوداوية القائمة تعطينا على ثقافة الطفل وعلاقته، وتقدم لنا صورة بانسة ومحرزة للحالة الثقافية يعيشها الطفل العربي إنسانياً وأخلاقياً.

وفيما يتعلق بالتعليم، فإن المسوح والدراسات العربية تؤكد انخفاض معدلات الالتحاق في مراحل التعليم، خاصة الأساسي في الأقطار العربية الصنفية ضمن الدول المنخفضة التنمية، فهي تصل في ضوء تقارير التنمية البشرية الدولية إلى ٢٦١ في جيبوتي، ٢٢١ في السودان، ٢١١ في موريتانيا، وحوالي ٢٥٠ في اليمن، وتبين هذه الإحصائيات أيضاً وجود قرابة ١١ مليون طفل وياقة عربي لا يحصلون على حقهم في التعليم الأساسي، ونحو ١٠ ملايين طفل وياقة يحصلون لكسب قوتهم أو لمساعدة عائلاتهم، هؤلاء محرومون أيضاً من حقهم في النمو السليم.

٢-١: المستوى التربوي لتفاقة الطفل العربي

إن أغلب ما يقدم للطفل في المستوى الإعلامي ينتمي إلى فئة الثقافة الرخيصة والهاطلة، التي تستهدف الطفل في عقله ووجدانه إنها ترجمات وافدة لتفاقة غربية تقضي بقبح غريبة تقع خارج السياق القيمي لتفاقة والإنسان في المجتمع العربي وبعضها إن لم يكن أكثرها يفيض بتفاقة موجهة مضادة ومعادية لتفاقة العربية بما تطوي عليه من قيم سامية خلاقة تتميز بالرفعة والسمو والأصالة.

لذلك هي الصورة الواقعية لتفاقة التي تقدم للطفل العربي، ولأن الطفل العربي لا يجد في هذه الوسائط الثقافية ما يلي طموحه الثقافي والإنساني، فإنه يلجأ إلى مصادر قد تكون خطيرة جداً على عقله الفاتر، أمثال أفلام وأشرطة الفيديو، التي تنجس ذلك في الانتشار الواسع وبلا حدود للألعاب الإلكترونية، وهي ثقافة مدمرة للطفل وتدمر من الداخل وتمسكه روحياً وإنسانياً، وهذا الانتشار الواسع لألعاب الـ «ستيشن» وغيرها يجري تحت أنظار القائمين على التفاقة في أغلب البلدان العربية.

وهي هذا السياق، يمكن أن نلفت الانتباه إلى ظاهرة ثقافية تتفطر بالخطر، وهي ظاهرة الانتشار السرطاني للمحطات التجارية التي تبث الأفلام الأجنبية على أقراص مدمجة يمكن مشاهدتها عبر الفيديو والكمبيوتر بأبعاد ثلاثية، وأصبح من الشائع اليوم أن يصطحب الآباء - المصورون طبعاً - أبناءهم الصغار إلى مثل هذه المحلات، حيث يعطى دليل الأفلام للطفل الذي ينتقي عدداً من الأفلام المدمجة بناء على الصورة التي توجد في غلاف الفيلم ثم يشوم الأب بشراء هذه الأفلام لمصلحة الطفل، علماً بأن الأب والابن كليهما لا يعرف اللغة الإنجليزية، وفي الغالب تؤكد تكون هذه الأفلام أفلام شغف وجنس رخيصة، وهكذا يدفع الآباء أبناءهم إلى مصير ثقافي مأساوي معزّن.

٢-٢: التصديتان التبرية اللاسلكية من الطفل

يشكل الوصي بطبيعة الطفولة واحداً من أكبر التحديات التي يواجهها الطفل العربي في مسار نموه سيكولوجياً وثقافياً، فالتصورات غير العلمية هي التي تسود وتهيمن في المساحة

الثقافية العربية حول الطفل والطفولة. وهي تصورات تقليدية مثقلة بالأوهام والمغالطات التي أسقطها العلم الحديث، ويبدعها التطور التربوي والتكنولوجي.

يلعب الثقافة التقليدية السائدة مجموعة من الرؤى والتصورات الخاطئة، أهمها: أن الطفل راشد صغير، وأن الطفولة مرحلة صابرة في تطور الإنسان، وأن التربية يجب أن تسرع عملية النضج عند الطفل والانتقال به إلى مرحلة الرشد. والطفل كما يبدو في هذه الثقافة لا يمتلك خصوصية إنسانية وتغرد فيها، وهو مضمم بنزع فطري شرير، وأن الشدة خير معلم ومرشد للطفل. وهناك فضاء كبير آخر من الأفكار الخاطئة التي تتعلق بتربية الأطفال وأكثرها تصورات مشوية بطابع خرافي وسحري في أحيان كثيرة تتعلق بالحجاب والتعلم والاحسد والخرافات والأساطير.

وهذه الأفكار الخاطئة والتصورات الخرافية تشكل العناصر الأولى التي تدفع الطفل إلى دائرة الاغتراب والامتناب، والعلوم السلوكية ترفض اليوم هذه التصورات التقليدية في النظر إلى الطفولة. فالطفولة مرحلة مهمة ومفاتيح في حياة الفرد، والطفل غير بطيء، وكل طفل بشكل بصمة متفردة في الوجود، والطفل ليس راشداً صغيراً، بل هو كيان متفردة مختلفة كلياً عن كيان الرشد.

هذا وتبين الدراسات الجارية في ميدان الطفولة وجود جيل شامل يحق حقوق الطفل الإنسانية والأخلاقية، وهذا الجيل ينسحب حتى على شرائح المعلمين والمربين الذين لا توجد لديهم - إلا فيما ندر - فكرة عن التشريعات الدولية في مجال حقوق الطفل التربوية والإنسانية.

فالمخبرات التي تقدمها المدرسة العربية تأتي باعتبارها ما يقتضيه الكبار صلتها، وهنا يكمن لب المشكلة على حد تعبير بدر العمر (1995)، إذ لا أحد يستطيع أن يتدر علمياً الحاجات الحقيقية للأطفال في كل مرحلة من مراحل تطوّرهم، وإنما يمس على ذلك أي على غياب الوعي العلمي بخصوصية مراحل الطفولة فتدأس شخصية الأطفال في المدرسة، كما هي الحال في المنزل، وذلك لأن كل شيء معد للطفل بصورة مسبقة وعلى مقاييس الكبار أو ما يقدره الكبار (11).

وباختصار شديد، فإن الثقافة العلمية التي تتعلق بتربية الأطفال والتشاكلهم لا تزال غائبة في الساحة التربوية العربية. وهذه الغائبة لا تشكل غياباً في الساحة الثقافية الشعبية فحسب، بل تنتشر في أوساط المثقفين، وقد لا يتألم إذا قلنا إن هذه الثقافة العلمية الخاصة بفهم الطفل ومراحل تطوره واحتياجات نمّته والتسبل العلمية لتربيته تسجل أيضاً حضوراً محدوداً حتى في الساحة الأكاديمية العربية المعاصرة، وفي تجربتنا التربوية التي تعدد إلى سنوات طويلة يكمن الخير.

٤-١: الوجه الأمثل للثقافة التقليدية في العالم العربي

تشكل التعشقة الاجتماعية نسفاً من العمليات والفعاليات الثقافية التي تؤدي إلى تشكيل النظام القيمي الثقافي في الفرد. وبناء السجل القيمي لسلوكه الحياتي. ومن هذا التعلق

يمكن القول إن طابع ومحتوى وشكل التنشئة الاجتماعية يؤثر في بناء الشخصية، ويحدد السمات الأساسية لهوية الفردية، والتنشئة بالترغيف هي العملية التي يتم فيها ومن خلالها دمج الفرد في الثقافة ودمج الثقافة في الفرد.

يذكر تقرير «تعليم الأمة العربية في القرن الحادي والعشرين» الكارثة والأمل: أن التربية العربية أدت دورا مدمرا في الحياة العربية خلال القرن الماضي، ويمثل هذا الدور في ثلاث وظائف تتعارض مع اتجاهات التخصر والتطوير وهي: الميزة الحضارية، وقهر العقلانية ومن لم تجلبها في التعامل مع مشاكل الحياة ومع النفس، وأخيرا بطش قيمة الإنسان العربي. وتتجسد هذه الثلاثية السامة في الناهج العربية من خلال غياب الفكر العلمي في التعامل مع قضايا الحياة، وفي غياب مفاهيم الديمقراطية وحقوق الإنسان وسيادة القانون، كما يتجسد هذا كله في المكتبة الدونية التي تحتلها المرأة العربية، وفي الجهل المتفاقم بشيم التسامح والرأي الآخر ومعنى الإنسان.⁽³³⁾

يعاني الطفل العربي من هيمنة أتماط تربوية تقليدية صماء تحاصره وتستلبه في الآن الواحد. فالطفل العربي يخضع لأتماط تربوية تعيد مبدأ الترويض والإخضاع وقهر العقوبة، فالطفل في هذه التربية يروض **ترويضاً** ينته منه إمكانات المبادرة والإبداع.

وهي وصف هذه التربية التي يتلقاها الطفل العربي يمكننا أن نستعين بهذه الصورة التي قدمها الفرنسي المشهور فيليب بورييه *Philippe Borelli* للتربية التقليدية هي كتابته «التربية الضعالة»⁽³⁴⁾ حيث يقول: «إن الطفل يحب الطبيعة، ولكننا نعيث له في غرف مغلقة، وهو يحب اللعب، ولكننا نطلب منه أن يدرس ويحتمد، إنه يحب أن يرى نشاطه يتجسد في أداء خدمة معينة، ولكننا نحاول ألا يكون نشاطه أي غاية أو هدف، إنه يحب أن يمسك الأشياء بيديه، بيد أننا لا نفصح المجال إلا لذاكرته، هو يحب الكلام ولكننا نكرهه على الصمت، هو يود أن يحاكم الأمور ونود نحن أن يحفظ، يحب أن يبحث عن العلم فتقدمه له معشوقا جاهزا، ويهوى أن يسير على هواء فتخضعه لثير الراشد، إنه ينزع إلى أن يتعمس للأمور، فنتذكر له العقاب جزاء له، ويؤثر أن يقوم بخدماته بظن الخاطر بملء حرية، ونعلمه الطاعة السلبية»⁽³⁵⁾.

شخصية الطفل تتشكل عبر قوالب التنشئة الاجتماعية التي يمتدحها مجتمع ما في تربية الأطفال، والتنشئة الاجتماعية هي العملية التي يشكل من خلالها النظام القيمي الثقافي في الفرد وبناء السجل العصبي لسلوكه الحيوي، ومن هذا المنطلق يمكن القول إن طابع ومحتوى وشكل التنشئة الاجتماعية يؤثر في بناء الشخصية، ويحدد السمات الأساسية لهوية الطفل وشخصيته، هذا ويغفل النظر عن المحتوى القيمي للثقافة التي تنقل إلى الأفراد بلعب أسلوب التنشئة الاجتماعية دورا كبيرا في التأثير سلبا أو إيجابا في بناء الشخصية.

وهي أسلوب التنشئة الاجتماعية يكمن واحد من المخاطر الكبرى التي تواجه عملية البناء الثقافي في البلدان العربية. فأغلب الدراسات تؤكد أن أسلوب التنشئة الاجتماعية السائد في الوطن العربي، هو أسلوب تسلطي تمييزي مرعب، وهذا الأسلوب ينعثر شخصية الطفل، ويخرج هويته الإنسانية من أكثر الضامنين الإنسانية حضوراً في الإنسان، والطفل العربي تحت تأثير هذا الأسلوب التسلطي والديكتاتوري في التنشئة يفقد قدرته على المبادرة والمبادأة والإبداع، ويفقد توازنه وتعايسته الإنساني، ويعيش حياته في ظل الخوف والتردد وفقدان الثقة بالنفس والذات الإنسانية.

إن نظرة مثقفة لواقع التربية العربية تؤكد أن التربية مغرقة في تقليديتها. وذلك على مستوى كل من المدرسة والأسرة، وهما يلي نصف ملامح هذه التربية:

- 1- أسلوب التنشئة الاجتماعية أسلوب تقليدي يعتمد على التسلط والإكراه.
- 2- أسلوب الضرب والعقاب الجسدي هو السائد في المدرسة والأسرة.
- 3- أسلوب التحقير والإذلال والأزدراء هو السائد في الأسرة والمدرسة.

4- تتداخل في أساليب التنشئة العربية أساليب الشدة والمذبذب والحماية والترك والحماية الزائدة بنسب مختلفة.

5- تعتمد التربية العربية على المبادئ التقليدية، ومنها:

- الطفل ينطوي على نزعة التسلط.
- تقديم التعليم على التربية.
- الطفل راشد صغير.
- التربية إعداد للحياة وليست هي الحياة.
- التربية ترويض وليست تحريراً.

وهذه التربية تعوق الإنسان الإحساس بكل مشاعر الضعف والتقصير والقصور والدونية والإحساس بالمذنب، فالأطفال الذين يعانون هذه النفس والقصور والدونية هم هؤلاء الأطفال الذين خضعوا لتنشئة اجتماعية تقليدية متعلبة في مراحل طفولتهم الصغرى، فأجواء التسلط تعطل إمكانيات الإبداع، وتدفع الفرد إلى دوائر الجمود والانصياع والسلبية⁽¹⁾.

إن الطفل العربي لأجوج اليوم إلى تربية حرة تعاطب فيه العقل لا الذكاء، والتشابه لا الجمود، والحرية لا الإكراه، والغاية لا الوسيلة، وهي في النهاية تتعاطب الإنسان في الطفل وتعمل على إتمام حواسه الإنسانية.

١-٥: ثقافة التلقين: نهج العقل

من أشد الأساليب فتكاً بالعقل وتدميراً للإنسان وعصفاً بالطفولة أسلوب التلقين الذي تعتمد التربية العربية في تنشئة الأطفال وتربيتهم وتثقيفهم، فالمدرسة والأسرة والمؤسسات

الاجتماعية تعتمد التفكير في عملية تدفيع الطفل وتربيته، وتشبه الوسائل التربوية التقليدية المعتمدة في الأسرة والمدرسة «وسائل غسل الدماغ» أي أنها وسائل شديدة تعتمد أساساً على حشو الرؤوس بمادة كثيفة ثقيلة تزرع زرعاً في الطيزون الذائري لأطفالنا وتلاميذنا وطلابتنا^(٣٧). وبأخذ التفكير والتدريج كآلية للتشقة الاجتماعية أحياناً صوراً مبالغاً فيها في الثقافة العربية، حتى الوظيفة التحليلية والنقدية للطفل عند الفرد العربي لتعمل وتضمر وتحل مكانها وظيفة الذكر والحفظ^(٣٨).

وتتجذر هذه الظاهرة في المدرسة العربية، فالمدرسة العربية تسعى إلى تثقيف الطالب مبدأ الطاعة العمياء والمحافظة على قيم ومعايير المجتمع التي تحافظ على وضعية المجتمع الراهنة. وبالتالي فإن جزءاً كبيراً مما يتعلمه الطالب ليس له علاقة بمحتويات الكتب والدروس، وإنما هو سعي لتثقيف الطالب الطاعة، وجعل التلميذ يستهلك سلباً كل التجهيزات الفنية والأيدولوجية التي يزرع بها أي مجتمع^(٣٩). فالنظام التعليمي العربي «يقوم على التفكير ولا يقوم على ما يسمى بالعقل النقدي، وهذا جزء من مشكلتنا العقلية في الوطن العربي»^(٤٠). وعني عن الميكان أن الهدف من التفكير «هو نقل قيم المجتمع وقيمه الثابتة إلى صميم التركيب الذهني في الفرد»^(٤١).

والفرد في سياق فعل التفكير يتلقى تركيبات فكرية جاهزة أو خلاطات عقلانية مركزة ويؤسس عليها أنماط السلوكية، دونما قدرة على تحليل النقدي في طبيعة هذه الأنماط السلوكية، أو في منظوماتها الذهنية المؤسسة لها. وهذا من شأنه بالتالي أن يؤدي إلى تدمير إمكانيات الفرد العقلية والنقدية.

فالتفكير شكل من أشكال التسلسل والقهر الواضح، لأن التفكير عملية تفرض فرضاً على الطفل من الخارج. إنها عملية تطبيع، أي انتهاك للعالم الداخلي للطفولة، فالطفل عندما يفرض لا يسمح له بإبداء رأيه فيما يتلقن، وهذا بشكل نوعاً من استباحة المجال الداخلي للإتقان. فالتفكير وفقاً لهذا المعنى يدخل في الطفل ما لا يرغب، أي أنه يبرمج الطفل على إكراه منه. وبعبارة أخرى ما يتوغل إلى عالم الطفل الداخلي يتجاوز رغبته، بل يتعارض مع هذه الرغبة ويغلبها. والهم أيضاً أن عملية تثقيف الطفل المعلومات تتم من دون محاسبة منطقية، حيث لا يُسمح له بها. ومع الزمن يصبح عقل الطفل موطناً، لا بل مستعمرة لأنظمة فكرية لا تمت إليه بصلة. ولكنه معاد مع الزمن، وبفعل هذا الترويض المعرفي، أن يركن إلى ما آل إليه وضعه، وما حدث لعقله، بمعنى آخر، لقد رؤس وضبط لبرمجة عقلية منهجية منظمة ومستعمرة.

يقول محمد جواد رضا في هذا الخصوص «إننا عندما نضيق في عقل الطفل مثاق، بل الألف من المعلومات غير الترابطية، فإننا نستنزف عقل الطفل وطاقاته في جهد أي لا يترك له فرصة التفكير والاطلاق العقلي»^(٤٢). فالتربية السلطوية القائمة في المجتمع تدفع في اتجاه

الطفل منظومة من المفاهيم التي تعبر عن معاهير الفئات المتبادلة في المستويات السياسية والاجتماعية والعائلية. وعلى هذا الأساس، تستطيع الثقافة المتبادلة أن تعمل على إلغاء إرادة الطفل والشهال إمكاناته الأخلاقية الحرة من خلال تزويب إمكانات هذه الإرادة في عمق المنظومة الأخلاقية والتوجهات السياسية والاجتماعية التي تعبر عن ضمير وإرادة الفئات المتبادلة اجتماعيا، فالتجتمع يفسرنا على التوافق معه إلى درجة التطبيق، ويحاول أن يحصرنا في قوالبه الضيقة، والتربية لتضيق علينا معارف لا معنى لها علينا⁽¹⁾.

فالعلومات الجزئية للتأثرة التي لا نلتزم في سياق معرفي منظم تشكل أخطر أداة في قتل إمكانية التفكير عند الطفل، وهي كاذبة بذاتها لتحطيم قدرة الطفل على التحاكي والتساؤل العقلي الحر، وذلك لأنها تدور كل نوع من أنواع حياة الصور المتركبة عن العالم في ذهن الفرد⁽²⁾.

إن انحصار عقل الفرد واستباحة عائلته الداخلي غير التلقين، فعل يتميز بطابع الاستمرار والديمومة، فالمعملية تبدأ على أشدها في الأسرة، وتأخذ طابعا معنويا في المدرسة، وتتجهل إلى عملية منظمة في إطار الحياة الاجتماعية، بما تطوي عليه هذه الحياة من منظومات فكرية وأيديولوجية هرجاء، إن التلقين يؤدي إلى جملة من النتائج السلبية الخطيرة على عقول الأطفال وثقافتهم وتكوينهم السيكولوجي:

- 1- يولد التلقين الاتكالية والسلبية في شخصية الطفل، ويطمس معالم التبرع والقدرة العقلية الفطرية عند الطفل.
- 2- يؤدي التلقين إلى تكوين ثقافة مكتنكة مفككة وفيرة عن مفردات الفهم والتحليل والنقد ويؤدي إلى قبول الصانع للطفل بكل ما يريده به من معطيات ثقافية.
- 3- تؤدي ثقافة التلقين إلى تزويب شخصية الطفل وتدمير مختلف إمكاناته الإبداعية والعقلية.
- 4- يطمس التلقين إنسانية المتعلم ويهدد تكامله الإنساني ويجعله مطاوعا خاضعا وسلبا.

2 - التحديان الثقافي للعولمة

تعمل العولمة على بناء الإنسان ذي البعد الواحد في كينونة منسية فوائدها تكيف البشر الفطريا مع منظومة القيم الرأسمالية الجديدة القائمة على أسس الربح والقوة والسلطة، إنها بالذات الثقافي هذه القوة التي تضيق الإنسان وتحوله إلى وقود ينفذ الجمش الإمبريالي الجديد بما ينعطوي عليه من أوزام الشهوة إلى الربح والمجد والقوة والهيمنة.

لقد ابتدعت هذه العولمة الجديدة معاول هدم جبارة، فأصبحت اليوم أكثر قدرة على تدمير الأعماق العظيمة في الإنسان، إنها تتوغل في الأعماق وتعيد بناء الروح الإنسانية على نحو اغترابي يستجيب لمطالب الروح الفارستية الجديدة التي تحتطب لهب وفوقها من مشاهير

ثقافة الطب العربي في زمن الدولة

الإنسان وأحاسيسه. باختصار هذه العولة الجديدة تبتدع أخطر أساليب القهر الإنساني، وتعمل على الخيال كل للانسان الحية في الإنسان. إنها تسعى إلى تدوير الروح الإنسانية التي كانت يوما هي الحصن الأخير للكماني الإنسانية.

فالتغير يجري في المجتمع والحياة المعاصرة على إيقاعات أسطورية. ومعالم الحياة تتحرك وتتغير بمقاييس ومضية وضوئية. وهي عمق هذه التحولات الخارقة لتشكل منظومات قيمية جديدة تستجيب لمعطيات هذه الرحلة التي لا يتوقف فيها جنون التغير والتحول.

وفي خضم هذه التحولات المعسرية وجد النظام التربوي - الثقافي العربي نفسه في مواجهة خطيرة مع زحف العولة ولحدياتها. لقد أدت المعلوماتية الجديدة وثورة التكنولوجيا الاتصالية إلى اهتزاز المركزية التربوية وسقوط النماذج التربوية التقليدية بصورة مروعة. وهي ظل هذه التأثيرات التي تفرضها العولة يجري الاحتفاء بأن الأنظمة التربوية التقليدية قد تخلفي كلية على إيقاع هذه التحولات النوعية العميقة، التي تشهدنا المعرفة الإنسانية، وذلك التي تفرضها التقنيات التربوية والمعرفية الجديدة في مختلف الميادين.

فالأسواق الثقافية التربوية العربية المعاصرة تتصدع وتتنازع تحت تأثير الصدمات الثقافية والاجتماعية للعولة. وتأخذ هذه الصدمات للمرة صورة نستقي من التحولات، يفرض أحدها نفسه بقوة الاندفاعات الحضارية الزاحفة للعولة التي تفرضها طبيعة التحولات التكنولوجية والانفجاعات الحضارية للثقافة في حصار حركتها ونظورها. أما المجموعة الأخرى من الصدمات فتشتمل في حركة سياسية عسكرة تستهدف التربية العربية بوصفها العمق الحضاري الذي يحتضن ثقافة عربية إسلامية تصمد في وجه التذويب الحضاري الذي تواجهه الهوية العربية الإسلامية. ولم تستطع السياسة الأمريكية وصهيونية اليوم أن تغطي سعيها إلى تفريغ الثقافة العربية الإسلامية من محتوياتها الحضارية، ومن ثم العمل التنظيم على هدم مشاعر الانتماء العربي والإسلامي، وبناء مشاعر النقص والتقصير والضعف والاستسلام والخضوع في الشخصية العربية كمقدمة أساسية للسيطرة على مقدرات الشعوب العربية الإسلامية اقتصاديا وسياسيا واجتماعيا وثقافيا. ومن يراقب الساحة السياسية فيما بعد الحادي عشر من سبتمبر سيرى بكل الأدلة التي تقرض نفسها أن التربية العربية أصبحت مستهدفة في العمق والصميم، وسيروى أن الإدارة الأمريكية مدفوعة بالقوى الصهيونية العالية تسعى إلى تطبيع التربية العربية وترويضها في السر والعلن بوصفها الحصن الحصين للثقافة العربية الإسلامية والمقل الأخير لمؤامرات الإنسان العربي في معركة الوجود والضمير.

فالعولة الثقافية، باختصار تعمل على تدمير الثقافة المحلية وتقويضها، ومن ثم على تهيمتها وتكريس تهميتها ودونيةها، وتجعل للمجتمع أسيرا لتطلعات الاستهلاكية، أي تؤكد الهمد الاستهلاكي للإنسان. وتعمل فعلها في تذويب الانتماءات القومية والوطنية عبر مختلف

الأدوات والتقنيات المعلوماتية.

لقد بينت دراسة حديثة أجريت حول مخاطر العولمة وتحدياتها والتي استأنست برأي خمسة عشر مفكراً وفقاً لنتيجة القصف الذهني منظومة من العوامل السلبية، حيث أقر المشاركون عدداً من العوامل السلبية للعولمة هي:

- ١- الابتلاع الثقافي.
- ٢- طمس الهوية.
- ٣- تحويل غالبية البشر إلى مستهلكين.
- ٤- تكريس التبعية السياسية.
- ٥- زيادة الهوة بين الأغنياء والفقراء.
- ٦- استقطاب العقول واستنزافها.
- ٧- تعطيل الطاقات الإبداعية للقوى الأقل نفوذاً.
- ٨- السيطرة الاقتصادية.
- ٩- السيطرة العسكرية.

وقد أبدى المشاركون في التصف الذهني عدداً من السمات الإيجابية أهمها:

- ١- إشاعة روح المنافسة بين الجميع.
- ٢- إتاحة الفرصة أمام الجميع للمشاركة.
- ٣- استئثار القوى النكسة عند الجميع.
- ٤- إتاحة الفرصة للتألف الثقافي.
- ٥- إزالة عوامل الاستكانة والتبعية.
- ٦- تحرير الإنسان من سيطرة القوى المحلية.
- ٧- توفير ضمانات لسيادة حقوق الإنسان^(٣٧).

وهي الندوة التي نظمها مركز دراسات الوحدة العربية في بيروت من ١٤ - ٢٠ ديسمبر ١٩٩٧. تحدث عمران العرب والعولمة، يذكر محمد عبد الجباري مجموعة من التحديات التي تفرضها العولمة، ومنها:

- ١- العولمة ثقافة غريبة.
- ٢- تعكس العولمة إرادة الهيمنة على العالم.
- ٣- تمثل العولمة صورة لأيديولوجيا الاختراق التي تبشر وتكرس جملة من الأوهام هدفها التطبيع والاستتباع الحضاري.
- ٤- تعمل العولمة على إفراخ الهوية الجماعية من كل محتوى ومضمون.
- ٥- تكرر مبدأ الانشطارات في الثقافة الواحدة^(٣٨).

فالمهدف النهائي للمعركة هو «السيطرة على الإدارات، وتمطيل هاتطية العقل وتكثيف التسلط والتشويش على نظام القيم وتوجيه الخيال وتسيط الذوق وقولبة السلوك» وبالتالي فهي تكريس النوع معين من المعارف والسلع والبضائع، وهي معارف تشكل ما يمكن أن نطلق عليه ثقافة الاختراق، ومهدف ثقافة الاختراق هو التلطيع والهيملة، حيث تقوم هذه الثقافة بتسطيع الوعي واختراق الهوية،^(٢٦)

٢-١ : المعركة وأسس التخليل الثقافي

في عملية الاقتلاع والتذويب الثقافي تلجأ ثقافة المعركة إلى أكثر العمليات الثقافية والدعائية مراوغة ومدافنة وتقليدا وتخليلا وتمويهيا وذرا للمراء في العيون، فتحت ستار مكثف من المفاهيم والقيم الإنسانية السامية، مثل السلام والأمن والمدالة والميموقراطية والعدل وحقوق الإنسان والمساواة بين الجنسين، تعمل على تعمير القيم الإنسانية، وتذويب المعاني الخلقة للثقافات الإنسانية التقليدية، فهي ترفع شعارات سامية وبراقة في ظاهر الأمر، ولكنها تضرب في العمق كل ما يتصل بهذه الشعارات والقيم وتدمره، إنها تعلن فيما وراءها في العن والظاهر، ولكنها تضربها وتجهلها في الخفاء والعقل.

ويمكن أن نورد في هذا السياق مثالا فنيا سينعكس عبر عن جوهر التخليل القيمي، ويتصل هذا المثال في فيلم فرنسي قديم يعود إلى الستينيات من القرن الماضي عنوانه «البقرة والسجين» (Les bœufs et le prisonnier)، بطولة ميشال بوجون في دور الجيش الفرنسي «فرانكل» بدور أحد سجناء الحرب الذين كانت ألمانيا النازية تقوم بتسليمهم في المزارع مقابل أجر يدفعه صاحب المزرعة إلى الجيش الألماني، وقد فكر هذا السجين بالهرب، والهرب في وضعه كان أشبه بالهشيش، لأن الجيوش الألمانية تحيط بالمزرعة من كل جانب، ولكن السجين اعتمد فكرة أسطورية مجنونة ساعدته على الهرب، إذ أخذ «مارجريت» - وهي إحدى بنرات المزرعة التي يعمل بها - وعلق في رقبته جرسا يدق بأصوات عالية، ثم سار بها عبر المراعي الألمانية المفتوحة وسط الجيش الألماني، وعبر نقاط المراقبة الرئيسية للجيش الألماني، وعلى مدى رحلته إلى الأراضي الفرنسية لم يخالف أي جندي ألماني الشك فظ أن صاحب البقرة يمكن أن يكون سجيناً هارباً، لقد أوهم الجندي جميع من مر بهم، من خلال جرس يقرنه الذي يطن ويرن ويدندن، بأنه مجرد عامل في إحدى المزارع القريبة يرمى بقدرته، وهل يعقل لسجين هارب أن يلجأ إلى بقرة يدوي في علقها جرس رنينه يوقظ الفوضى؟ وهل يعقل لسجين هارب أن يسلك طريقه وسط زحام الجستابو ومراكز تفتيش الجيش الألماني والطرق البعيدة الخفية لترام في كل مكان؟ لقد وظف السجين الهارب نظاما صارخا مضللا من المعلومات، البقرة والتجسس والسهول المكشوفة ونقاط التفتيش معلومات، وهي معلومات تعطي انطباعا مبرها وعشاقا بأنه مجرد راع وليس سجيناً هارباً في أي حال من الأحوال^(٢٧)، وهذه هي حال

العمولة الثقافية التي ترفع شعارات وحقائق مزيفة ومضللة ومطابقة، ترفع شعار الديمقراطية، وتمزج الاستبداد، ترفع شعار السلام وتقتل الشعوب بأشد أدوات القتل هناك بالإسمائية والإنسان، تدعو إلى الديمقراطية وتضع أكثر الأنظمة الديكتاتورية حمافاً وسلطاناً وهناك.

٢-٢ : عمولة الثقافة الطفلية

تتمثل العمولة الثقافية عند الطفل في منظومة من التحديات والتقنيات التي تتصل بالوسائط والوسائل والبيئة الثقافية التي تولدها العمولة، وتلعبها حاضراً تختبر فيه إمكانيات التدريب الثقافي للطفل وثقافته. ونحن هنا أمام منظومتين من التحديات: التحديات التي تفرضها العمولة بوصفها ظاهرة تاريخية ضرورية، والتحديات التي تفرضها العمولة بوصفها الأمريكية الصهيونية التي تستهدف بشكل منظم، كيان الإنسان العربي في مختلف المستويات والمراحل مع التشديد على مرحلة الطفولة، ويصل الخطر ذروته عندما يجري اختراق وسائل الإعلام ووسائل الثقافة العربية التي تصبح مطية وأداة طيعة تتجاوب مع متطلبات الروح الفلسفية الأمريكية الصهيونية.

تعتمد العمولة في غزوها لعالم الطفولة على إجراءات لا تقوم ومثال ذلك إجراءات الحاسوب التي تتمثل في برامج واللعاب ومعلومات مزيفة للمتل الإنساني. وهناك تأثيرات الصوت والصورة والإنترنت والألعاب والأفلام المدججة التي تستغل العقل وتستلب لب الطفل بما تملكه من قدرة وسرعة واستغرية وإدراك. وهناك التكنولوجيا المدخلة التي تلعب العقل وتستلب الوعي بما فيها من شرائب وعجائب وفلسفة، وهذا فضلاً عن سحر الصورة التلفزيونية، وقدرتها المدمرة للعقل في استهداف النفوس والقلوب وتشكيل الأذواق^(٢٢). وتعتمد العمولة الثقافية وسائل تقنية عالية الفعالية أهمها:

- الوسائط الإعلامية الرئية والمسموعة والمكتوبة.
- وسائل الإنترنت والشبكات الإعلامية.
- الوسائط الإلكترونية التي تتمثل في الحاسوب وفي الميديا ذات الصلة بالحاسوب مثل: أجهزة اللعب والتسلية والأفلام المدججة.

٢-٣ : الوسائط الإعلامية الطفلية : فيه الصور

في العمولة يرتبط الإنسان بالفضاء الكوني ارتباطاً أسطورياً، وتتوزع أدوات هذا الاتصال عبر الهاتف الخليوي والتلفاز والإنترنت والفاكس والنضائيات، وفي دائرة هذا الارتباط يفتدي الإنسان ويتكون ثقافياً على نحو فضائي وإلكتروني، فالفضاء الإلكتروني يشكل اليوم أنواق البشر وقيمهم وعاداتهم واهتماماتهم، وهو بذلك القدرة على تشكيل وهي الإنسان ومضمونه الثقافي، ويعتمد هذا الفضاء أكثر النظريات العلمية تطوراً في محاصرة إدراك البشر ووعيهم.

فالعولمة الفضائية هي عملية السيطرة على وعي البشر تعتمد وسائل خفية مستترة وعظيمة مخبورة، مباشرة وغير مباشرة، واعية ومن غير وعي، شعورية ولا شعورية، ذكية ومتشابهة الذكاء، قادرة وبإلغة الاقتدار، وذلك من أجل محاصرة وعي الإنسان، وتصفية قدراته النقدية، ومن ثم استلابه وتوطينه في خيمة التسليح الاقتصادي والسياسة. فالعولمة حولت الصراع من مجال تشكيل الوعي إلى مجال تشكيل الإدراك من خلال الصورة الضوئية وبعض الصور.

ولا يمكن للمحطات الفضائية العربية أن تكون خارج السرب، «هناك ٢٢ محطة فضائية عربية رسمية وتجارية، وهي في نسق فعاليتها الإعلامية تسير على النهج العملي للمركبات الاقتصادية الكبرى في ترويج السلع وبيع الأعلام والإثارة والمثقة والنجومية والبورصة وأسواق الأسهم والحظ والثروة والحظوة»^(١).

وتهيمن ثقافة الصورة هي عهد العولمة، وهي الثقافة التي تنتجها الإمبراطوريات الإعلامية الكبرى التي تشكل، بما تضخه من ملايين الأطنان من الصور والألوان والوضوحات الضوئية، وعي البشر وضمايرهم وأنماطهم، فثقافة الصورة هي عصر العولمة تعمل من دون انقطاع على تقليص الإنسان إلى بعده اللذوي الاستهلاكي فتتخسر قيمته وتعيظه بما يستهلكه، وفي هذه الثقافة الرقمية يتم الإعلان **التكديريوني بوصفه «صناعة الموافقة وبيع الأحلام»**، بتعطيل الليل العقلائي والحس اللذني، فتخلق **هويات جديدة** مسطحة الصلة بواقعها وتاريخها ومرجعياتها الثقافية الوطنية، وتتركز حول **«الحق الاستهلاكية»** التي ابتكر نجومها وقيمتها المتصلة بالربح والتمتع باعتبارهما **البولينز الرقريتين** لا مثلك روح العصر والانتماء إليه^(٢).

العولمة هذه بتأثيراتها الوضعية تعمل على **تفتتة الإغراء وصناعة أسباب الجاذبية والإدهاش**، فتضع الوعي الإنساني في دائرة المستباح، حيث يفرغ هذا الوعي بعد تشكيله على نحو يستجيب لمنطلقات العولمة في تشكيل الإنسان على مقاييس الاستهلاك، ومعايير القبول والانصياع لعالم ينتد بكل القيم ويستغرق في لبحر القيم اللذوية الحسية والبدائية.

في هذا الامتداد الرغيب لعالم الصورة في عصر العولمة، تتشهد المعرفة العقلية النقدية ضموراً وتراجعاً وتصدعاً وانحساراً يهدد القيم التقليدية، ويهدد مضامين الثقافة الإنسانية على نحو مروع. وفي هذا كله، تهبط قيم الحرية والأناية والقنوية والشفعية والقرائية على حساب القيم النبيلة الخلافة التي تنسم بالعقلانية والغيرة والتسامي والإنسانية.

تعرض العولمة الفضائية على الطفل العربي، ومختلف الشرائح الاجتماعية هوة استهلاكية مسطحة لا عمق فيها ولا معنى، إنها ثقافة السلة والتسويق والربح. ثقافة استهلاك تسمي في الهايمبورجر والأزياء، والماكولات، والبهتراء، واليهاد الغازية، والأفلام السينمائية، والغاني مادونا، وميلكل جاكسون، وملابس الجينز، ومراكات كلين كلاين، وبيتيتون، والتيسنالك، وحرب النجوم^(٣).

فالعولمة الفضائية تريد أن تجعل عقل الإنسان من قدرته التقنية، وتريد أن تدمر في ثقافة كل المعاني الروحية والدينية والأخلاقية، وأن تجعله مجرد أداة استهلاك في دورة المصالح والهيمنة والربح للإمبريالية العليا^(١٢). وعلى هذا الأساس، تعمل الفضائيات على تسطيح عقل الطفل، وتدمير قدرته على الحكمة، وهدم القيم الإنسانية التي تعطيها وجدانياً، ثم تعمل على تزييف الفعالات ومشاعره وأحاسيسه وإثارة غرائزه البدائية واليهيمية وتحويله إلى مجرد طغاة استهلاكية بعيدة مدمرة مستلبة الهوية والإرادة.

تعمل الفضائيات، بحكم اتصالاتها واتسافها وظيها من صلب العولمة المتوحشة، على اجتثاث التراث الثقافي للإنسان العربي، وتركز بذلك على مرحلة الطفولة. وهي تسعى إلى تفريق مضامين الثقافة الشعبية والتراثية، حيث يتم الترويج للثقافة الأمريكية المبتذلة مثل «ميكي روني» و«ميكي ماوس» و«سوبرمان» و«الطوطا» و«البنيتا» و«حرب الفضاء» و«باري يونغ» وهي غير ذلك تسعى إلى طمس المعالم الثقافية للتراث العربي والإنساني في أن واحد الذي يشتمل في «إيزيس وأوزيريس» و«السندباد» وعلى بابا، وعلاء الدين، وأبي زيد الهلالي، والأميرة ذات الهماء، وعلي الزريق، وعنترة^(١٣). وفي هذه الثقافة، تطعم معالم الثقافة العربية التي تتصل بصلاح الدين، وعقائد بن الوليد، والظاهر بيبرس وقطز، وجلباش... إلخ. وفوق ذلك كله بدأت سفريات الألفاظ العولية التي تفرضها الصورة التلفزيونية والإنترنت تأخذ مكانها في الحياة، على حساب الألفاظ العربية، «فالحاج عتريس يسمى شركته عتريسكو بدلاً من شركة عتريس» و«توليكو بدلاً من شركة متولي» و«فقال دريم لاند بدلاً من الرطل للأعلام» و«تجربين لاند بدلاً من الأرض الخضراء» و«زعم كولا بدلاً من ماء زعم»^(١٤).

والطفل العربي يعيش اليوم في دوامة هذه الهجمة العولية عبر تواصله مع ذبذبات الفضاء التلفزيوني التي تنهب بكل المعاني والقيم التي ينشربها في إطار الثقافة التقليدية. ومن المدهش أن وسائل التلفزة الفضائية العربية لا تقل خطراً وهمجية عن الوسائل العربية والصهيونية أحياناً في قتل الروح التقنية عند الطفل، وترويج الطرافات، ولعازي القيم الاستهلاكية والترويج لكل مفاهيم العنصرية والطائفية والعشائرية. فبعض المحطات العربية تدمر عقل الطفل والأجيال عشرة أضعاف ما تفعله المحطات الفضائية الغربية. فهناك بعض الفضائيات العربية المهمة تخصص برامج كاملة يومية تعتمد لمصاصات من البث التلفزيوني لتجسيم والتجيم والترويج للطرائف والأساطير. وهناك بعض المحطات الفضائية العربية تعارض فعلها للترويج للتعصب الطائفي والعشائري عبر برامج مشهورة ومنظمة، وهي تستهدف الإنسان العربي والثقافة العربية والوجود الإنساني العربي. وقد أفلحت أكثر من أي محطة صهيونية في تاريخ الإعلام العربي، وبعض هذه البرامج يدعو إلى الفتق العشائرية

والطائفية في بعض البلدان العربية بصورة مباشرة، وبون خجل أو وجل، أما ما تبقى من الإعلام، فهو يروج للدعائيات الرخيصة والتسويق للأزياء والجنس، وأوقات التجميل، وكل ما من شأنه أن يدفع الطفل العربي إلى متلعة الاغتراب الثقافي والإستسي- ولا يفوتنا في هذا الصدد أن بعض النظرات الأجنبية تروج للجنس والفضح والهمجية، وتعمل على اختزال الطفل العربي إلى شرائحه البدائية والأولية. لقد عملت الثقافة الإسرائيلية منذ نصف قرن، ولا تزال، على الترويج لأفلام الدعارة والجنس والفضيحة في محاولة صريحة للتأثير على الأجيال العربية المتعاقبة وتدميرها أخلاقيا وثقافيا وإنسانيا.

إن الخطر الذي يواجه الثقافة الوطنية، ويهدد وجودها، يتمثل في العناصر الثقافية الفضائية التي تسمح عقول الأطفال والشباب، فتدفعهم إلى عمل عادات مفسوخة، وفهم سطحية مسئلة. تلك هي الثقافة العولية الشبيهة بالإنسانية التي تختزل الكون في ثقافة الموضة والجنس والتسلط والاستهلاك، تلك هي الثقافة العولية التي تحاول أن تغزونا بإمكانات تقنية ضخمة لا قبل لنا بمواجهتها أو مقاومتها من تقار وسينما ومؤسسات إعلام عالمية وأمار صناعية.⁽¹⁴⁾

العولمة الفضائية تهدد الهوية الثقافية بالفتاة، أو الذويب، وتعمل على إعادة تشكيل هذه الهويات على منوال احتياجات النظام العالمي الجديد. وهذا يعني أن الغرب لا يسعى أبدا إلى تطوير الناحية الثقافية بين الشعوب والأمم، فالغرب في مرحلة العولمة، كما تبين النظريات الفكرية يسعى إلى تطوير الهويات المتعددة ولتعددت هويات أخرى طائفية وإثنية وإقليمية تساعد في التفتترة على العالم والتفرقة. وإختصار، إنه يسعى إلى تشويه الهويات الثقافية، وبناء منظومة ثقافية استهلاكية واحدة تعطي لدورة الاقتصاد العالمي الجديد اندفاعاته التاريخية التي يبحث عنها.

فالعولمة الفضائية تدهم الأعماق بالصور والألوان وذبذبات الخيال، وتقتنص معاني العقل الباطن للإنسان بطلاقة الكلمات والرموز والإيهامات والصور، إنها تدمر الأعماق وتجثث الثوابت السيكلوجية وتحدث الموضة، وهي في ذلك كله تسعى إلى تشكيل الإنسان من الداخل على صورة غول استهلاكي بأنهم ولا يسبح. إنها تسعى في الإنسان الأبعاد الحسية وتضخمها، وتعيد الإنسان إلى أكثر مظاهر وجوده بدائية ونزوية.

وتحت تأثير الضغوط الإعلامي المنظم للفضائيات العربية، منها والأجنبية أصبحت مظاهر الاغتراب والفردية والمادية والاستهلاكات الترفي هي سمات سائدة في مجتمعاتنا العربية، حيث تحولت الثقافة العربية إلى ثقافة من نوع جديد، حتى أصبح كل شيء الآن يمكن أن يباع ويشترى، حتى روح الإنسان نفسه تخضع لقانون العرض والطلب⁽¹⁵⁾، إن العولمة هي نهاية الأمر تفعل فعلها في فصل حقيقي لأدمغة الأطفال والبشر؟

٢-١ : الحداثة والبيئة والشبكات الإلكترونية

يشكل الإنترنت - البنية الأكثر تقدماً في عالم النديا الحديثة - الوجهة الآخر لهجمة الصورة، وبهذهات الخيال، وهي تتجاوز التلفزيون في مدى خطورة التفاعلية، إنها وسيلة أخرى أكثر خطورة لبيع الأحلام وصنع الأوهام، واستلاب العقول وتدمير المرجعيات الطفولية. تروج العولمة الثقافية عبر الإنترنت والحاسوب والميديا والأقراص المدمجة نمطاً منظماً من الفعاليات المدمرة للعقل والترويج للثقافة الرخيصة التي تبدأ بالأنماط الإلكترونية التي تروج للثقافة العنف وتدمير الأمن الثقافي للطفل العربي، وتعد إلى الأقراص المدمجة التي تنتهك الوجدان وتجرح المشاعر عبر قيم الجنس والعنف والاستهلاك.

ومع أن الحاسوب والشبكة وملحقاتهما تشكل أعظم إنجاز إنساني، ومن أكثر العطايات المعرفية في تاريخ الإنسانية، فإن الأطفال العرب، وكنيجة الفجوة التوجيهية ووجود الإغراء التجاري المستمر يقومون ضحية استهلاكهم مجنون للجوانب المدمرة في هذه الوسائل، كالتعب والأفلام والنسبة والصور الفاضحة.

وإذا كان الإنترنت، كما يتنا، أداة معرفية وعلمية مهمة في عملية التواصل، سرعان ما استطاعت القوى الطغمية أن تتركب أمواج العولمة الثقافية، وتوظفها في خدمة ثقافة جامدة تفكك بالإنسان، ومن يدخل اليوم على شاشة الإنترنت سيجد أن الفكر الطائفي والعشائري والعنصري يحل المواضع، ويحجّل في السياسة، وهذا ما قد يربط من المظاهر والتحديات التي تفرضها الثقافة الحديثة عند الطفل والإنسان في الوطن العربي.

من يلتر في توظيفات الإنترنت المعرفية اليوم، فيجد أن هذه الوسيلة التي تمثل خلاصة تطور المعرفة الإنسانية، وأعظم متجزئاتها لمستخدم في عالمة العربي من أجل تعزيز القيم الطائفية والذهبية والقبلية، لقد أصبح الفكر التعلق والظلامي بشايف الإنترنت والشبكة الإلكترونية أكثر حضوراً وتأثيراً، وأصبح الضخ المعرفي الإعلامي المنطق أكثر قوة وسطوة، فانتشرت القيم الطائفية والعشائرية إلى حد الضيعة، ولتأبعت الفتاوى الجاهلية التي تصادر العقل إلى حد التنظيم، وتعمكت خرافات الفكر وصلالات التفكير من أن تسجل نفسها وحضورها في أعظم منتجات الحضارة الإنسانية، وحين نقارن حضور هذا الظلام الفكري في الإنترنت بالتوظيفات العقلانية والإنسانية نجد المسافة كبيرة ومخيفة جداً، لقد وظف الإنترنت في الوطن العربي حتى اليوم أفضل توظيف في إنتاج الخرافات والتعصب، وقيم الطائفية وأمراض الفكر، وخرافات التفكير وأساطير الكراهية، لنعكس من الطبيعة الاستهلاكية لهذه الأداة التي استشرت استثماراً مذهلاً في الترويج لقيم القطامات والجنس واللذوية، حيث أصبح سلطان اللذة الجسدية هو الأمر المهيمن في استخدام هذه الأداة العقلية، وكان هذه الأداة قد جاءت اليوم لتشكل مهمازاً جديداً يدفعنا إلى مغازات التخلف

والجنون، وإلى متاهات القيم الخلامية والأفكار السوداوية التي تضيح بأفصح الشيم وأكثر تصورات الدنيا جثونا وقسضا، وبأكثر قيم الوجود تخلقا وهتكا وهديجة. هذا في الوقت الذي تعتمد فيه المجتمعات الغربية هذه الآراء لمزيد من فعاليات التقدم والحضارة والإنتاج المعرفي والإبداع التقني في مختلف مجالات الحياة وميادينها.

٢-٥: مؤشرات الضغط والإكراه العائلي : العنوة الموجهة

تأخذ العنوة الثقافية في مجال الطفولة والتربية صورة أخرى تمثل في التدخل المنظم من أجل إحداث موجة من التحولات العميقة في بنية الثقافة والتربية الموجهة للأطفال، وهي تهدف في جوهرها إلى تسطيح الوعي، وتشكيل الأطفال على مقياس التشبع الإمبريالي في مرحلة العنوة. ويأخذ هذا التدخل الموجه عبر المؤسسات الدولية والفئات العائلية والمنظمات التربوية صورة محاولات تعمل على تطوير التربية والثقافة. وتتميز قدراتها الإنسانية، ولكنها في حقيقة الأمر تخفي وراءها ما تخفيه «مارجريت» بقرة السجين الهارب. فالمحاولات التي تبذلها بعض المنظمات العائلية مثل اليونيسكو واليونيسيف وغيرهما تهدف إلى تحقيق متطلبات العنوة الجسدية، وتسعى إلى تدعيم الثقافة التقليدية بما يحقق طموح التشبع الإمبريالي، ويمكن أن نشير في هذا المقام لأي عدد من المحاولات الدولية وأهمها:

- هناك إجماع دولي (عبر المنظمات الدولية)، مثل اليونيسكو على إدماج مضامين تربية جديدة في الأنظمة التربوية، مثل حقوق الإنسان والتنمية الثقافية والديمقراطية والتربية من أجل السلام الدولي. وعلى الرغم من أهمية هذه المضامين وضرورتها، فإنها جاءت في الأصل لتعبر عن اتجاهات العنوة التي تسعى إلى تأكيد كل القيم والمعالم التي تصب في خدمة النظام المالي الجديد^(١١).

- هناك محاولات عالمية، تصل إلى حد التدخل الصارخ أحيانا، لربط التعليم بالأهداف التنموية العالمية (أو ليس القومية أو الوطنية) تحت تسميات مثل التنمية البشرية والتنمية المستدامة.

- تدخل المؤسسات المالية العالمية، مثل البنك العالمي، وبنك النقد الدولي الذي يلحظ بإجراء إصلاحات في النظام التعليمي، لا سيما توصيات هذه المؤسسات بترشيد الإنفاق في التربية، وتوقيع مصادر التعليم وعقلته لخدمة الأهداف والإستراتيجيات الخاصة بالنظام العالمي. ولا يخفى على أحد اليوم المراسي القربية والبعيدة مثل هذا التدخل التالي الذي يهدف في نهاية المطاف إلى التحكم في مصادر التربية وأهدافها، وتوجيهها لخدمة مصالح الاقتصادية العليا للشركات والدول الرأسمالية^(١٢).

- إن من أخطر مظاهر هذا التدخل الخفي للنظام المالي الجديد في الانتشار السرطاني للمدارس الأجنبية، أو هذه التي تعتمد مناهج أجنبية في التدريس والتعليم. وخطر هذا التعليم الأجنبي يبدأ من أسماء هذه المدارس وصولا إلى مناهجها وقيم وهوية العاملين فيها،

وأصبحت أسماء هذه المدارس لها وزن إيجابي في أذهان المواطنين مثل: مدرسة الإبداع الأمريكية، مدرسة الإبداع البريطانية، ثانوية التعليم الملكي البريطاني، المدرسة الإنجليزية، المدرسة الأمريكية... إلخ. وهذه المدارس حريصة على أن يكون مدرسوها من الجنسيات الغربية الأمريكية والبريطانية، ونحن نعتقد أن هذه المدارس تلقى مساعدات هائلة من المؤسسات الغربية، وذلك من أجل خدمة مصالح وإستراتيجيات ما فوق قومية أو عرقية، والى استطاعت هذه المدارس أن تستقطب وتستطفي أغلب أبناء الفئات النخبوية من موظفين كبار وتجار واقتصاديين ومثقفين ومحتشقين.

- ولا يمكن لنا في هذا السياق أن نتجاهل تقاضي التأثير الكبير الذي يمارسه النظام الإعلامي العالمي، عبر الإنترنت والفضائيات ووسائل الفيديو والاتصال، التي تعمل بصورة مستمرة على تشكيل نظام تربوي ضوئي وإلكتروني ضابط وفاعل، يهدف إلى تصفية حساباته مع النظام التربوي التقليدي الذي يعاني الانهيار والتراجع والضعف، سواء في مستوى المدرسة أو الأسرة أو المؤسسات التربوية الأخرى. وهذا النظام التربوي الفضائي الجديد يعمل من دون شك على تعزيز القيم العولمية الجديدة، التي نصب في خدمة المصالح الاقتصادية الكبرى للمؤسسات والشركات العالمية.

وهي كل ما سبق، يمكن القول إن **الثقافة التربوية للطفل العربي** تواجه موجة منظمة من التحديات والمخاطر التي تأخذ طويلاً وشكلاً متعددة ومتغيرة وأهمها أجهالاً ومضمرة خفية هي أغلب الأحيان. إن هذه العولمة تسهم إلى تغيير أطوار الأطفال، وتغييرهم ثقافياً، بدءاً من تدفق الصور والمعلومات، وانتهاء بالهجوم المنظمة التي تبذلها في مجال السياسة الثقافية والإعلامية عبر المنظمات والمؤسسات والحكومات، فالولايات المتحدة الأمريكية - كما نعرف - تبذل جهوداً كبيرة اليوم للتحكم في طبيعة المتاحج التربوية، ومضامينها في المدارس العربية والإسلامية. وهي اليوم تصدر على منظومة من الأفكار والمضامين التربوية والثقافية التي ترونها المدارس العربية، وذلك بذريعة أن هذه المضامين تنفذ الإرهاب والعنف والعنصرية والتعصب.

٢ - في مواجهة التحديان

يعاني الطفل العربي - ثقافة ومضموناً - تهافتاً متاعباً من تحديات ومخاطر متنوعة الضامين والاتجاهات، هاتلطف الثقافي والتربوي والاجتماعي يعاشران الطفولة، ويصفيان أطراف العلم الإنساني عند

الأطفال، ثم تأتي العولمة بمدحها الترافف وعلفاتها المدمر لتجهز على البقية الباقية من هذا الحلم الإنساني للطفولة. هالبرؤس الاجتماعي يحمص أمال الطفولة في الأوساط القليلة والعدم، بينما تؤدي العولمة هذا الدور نفسه في الأوساط البورجوازية الميسورة. ونحن هنا إزاء شرطين من الأطفال، فالسواد الأعظم من أطفالنا يعاشرهم الفقر والقلة والبؤس

الاجتماعي. وهناك الأطفال الذين تسمح لهم ظروفهم الاجتماعية والتواصل مع ثقافة العولمة التي تدمر فيهم كل جوهر إنساني وأخلاقي. ومن منهم من لا يخصصه اليأس لدمره العولمة، ويتأني على كينونته الإنسانية.

تعرض ثقافة الطفل بوصفها العمق الإستراتيجي للثقافة العربية، كما يتنا في هذه الدراسة، لشبكة معقدة من التحديات الداخلية والخارجية. وتعمل التحديات الداخلية هي نسق من عوامل العتالة والجسود الثقافي والاجتماعي التي تعرض نفسها في الساحة الداخلية للثقافة والحياة الاجتماعية. وفي المقابل، فإن التحديات الخارجية تتمثل في نمط من فعاليات العولمة الثقافية التي تعرض نفسها في مختلف جوانب الحياة وتجلبها الإنسانية. وهي دائرة هذه العلاقة بين بنية التحديات وآليات اشتغالها، يلاحظ أن مضاطر العولمة تشد كلما ازدادت درجة التخلط ومظاهره الاجتماعية، ولكن هذه المضاطر لتراجع والتضائل كلما كان التقدم أكثر حضوراً ولجسداً في دائرة الحياة الإنسانية، فالعولمة تشكل خطراً يشد كلما اشتدت درجة التخلط للمجتمعات الإنسانية.

إن التحدي الحقيقي الذي تعرضه العولمة يتمثل في معادلة التطور الحضاري، أو في الدرجة التي بلغتها كل أمة من الأمم في سلم التطور الاجتماعي والاقتصادي، وتلك هي المعادلة الصعبة التي جعلت الغرب الطرف الفاعل، والمستفيد الأكبر من هذه العولمة. لقد حقق الغرب حدائقه وأنجز مشاريعه النهضة، واستطاع أن يحقق أقصى درجات التخصر والمدنية، وهذا بدوره أعطاه القدرة على تكيفه للتغيرات العالمية والتحكم في مسار العولمة، وتوجيهها لخدمة مصالحه. وعلى خلاف ذلك، فإن الأمم المتخلفة التي لم تحقق مشروعاتها الحضاري تواجه تحدياً يفرض عليها تبعات الاندثار والهامشية في علاقة مع الغرب الذي أسس مشروعه الحضاري الجديد على التفاضل التخلط الذي تواجهه هذه البلدان، فندفع بها إلى حالة جديدة مكثفة من حالات التبعية والسيطرة.

وتأسيساً على العلاقة الجوهرية بين التخلط والعولمة، يترتب على المجتمعات العربية أن تعمل على تحطيم أركان التخلط الاجتماعي والثقافي، وتحليل عناصره والكشف عن فضايله، ومن ثم العمل على وضع إستراتيجيات حقيقية تدفع المجتمع خارج دوائر التخلط والتخلف والنداء، إذ لا يمكن أبداً مواجهة مضاطر العولمة، وتحدياتها ببنية حضارية متخلفة. إن التحدي الحقيقي الذي تعرضه العولمة يتمثل في معادلة التطور الحضاري، أو في الدرجة التي بلغتها كل أمة من الأمم في سلم التطور الاجتماعي والاقتصادي، وتلك هي المعادلة الصعبة التي جعلت الغرب الطرف الفاعل، والمستفيد الأكبر من هذه العولمة. لقد حقق الغرب حدائقه وأنجز مشاريعه النهضة، واستطاع أن يحقق أقصى درجات التخصر والمدنية، وهذا بدوره أعطاه القدرة على تكيفه للتغيرات العالمية والتحكم في مسار العولمة، وتوجيهها

لتخدمة مصالحه، وعلى خلاف ذلك، فإن الأمم المستضعفة التي لم تحقق مشروعاتها الحضاري تواجه تحدياً يفرض عليها تباعدات الانحدار والهامشية في علاقة مع القرب الذي أسس مشروعاته الحضاري الجديد، على انقراض التخلّف الذي تواجهه هذه البلدان، فضع بها إلى حالة جديدة مكثفة من حالات التبعة والسيطرة.

وهي هذا التنقيح من التعليل، يمكن القول بأن ثقافة الطفل تعاني نسفاً من التحديات الداخلية التي تتمثل في بنية من القضايات التربوية والثقافية التقليدية، التي تعمل على تعظيم الطفل تحضيراً إنسانياً جامداً وتقليدياً عبر أساليب ومضامين التسلط والقمع والظلم والترويض، وهي الأساليب التي تلجج ولعمد إنتاج الإنسان والجموع على نحو استلابي المتروكي، فالترقية العربية في الأسرة والمدرسة والمؤسسات التربوية الأخرى لغرس بذور التخلّف الثقافي والإنساني في الطقولة، وتستبث كل مظاهر البؤس الاجتماعي التي تتعلق بعملية بناء الإنسان وتكوينه.

إن نقطة البداية في مواجهة التحديات يجب أن تبدأ من مواجهة التحديات الداخلية للثقافة والتربية، ومن هذا المنطلق، يجب على التربية في مجتمعاتنا العربية أن تعمل على تشكيل بنية التخلّف السائدة وتحطيمها، وتكليف جهود الأجيال في اتجاه البناء الحضاري لعالم يفيض بقدرات العلم، ويتحرك بمطافئ الثورة المعرفية المتجددة، فالترقية التقليدية تقف عائقاً أمام انطلاق التخليق والتفكير، ومن هذا المنطلق، يتعين على المجتمع أن يعمل على تشكيل بنية وأسس التربية التقليدية السائدة وإعادة بناء هذه التربية، وفقاً لمعطيات العصر ومتطلباته في عصر العولمة، وما بعد الحداثة، فالترقية الحداثية التي ينشدها المجتمع هي التربية النقدية التي تعمل كل المطافئ والإمكانات المتاحة في اتجاه بناء الإنسان بمواصفات حديثة متقدمة تتجلى في تكريس التفكير النقدي المنطقي، والعقل المركب الإبداعي المجدد، الذي يتصف بدرجة عالية من القدرة على تشكيل الظواهر وتحليلها، وهو العقل الذي يرفض المعاني الوحيدة للظواهر، ويبحث عن بدائل متعددة في كل موقف، إنها التربية التي تسعى إلى تكريس قيم التسامح والديموقراطية وقبول الآخر وتحقيق الذات.

وهي المستوى الثقافي، لا سيما في بعده الإستراتيجي المتعلق في ثقافة الطفل والأجيال، فإن العمل يجب أن ينطلق من فهم علمي عميق وشامل للعوامل التخلّف الثقافي والتربوي في مختلف اتجاهات الحياة التربوية والثقافية، ومن ثم يتعين العمل على تدوير أركان وأسس التخلّف الثقافي في نسق العملية التربوية من أجل بناء ثقافة طفلية إبداعية قادرة على الإنتاج والحيثور والفعل في مختلف الميادين والاتجاهات، وليس ظاهراً على أهل البصيرة أن عملية تشكيل الأبطال ثقافياً تعني إنتاج وإعادة إنتاج المجتمع ثقافياً واجتماعياً.

2-1 : نحو ثقافة نقدية للطفل العربي

إن المعرفة الحقة هي تلك التي تؤهل البشر لمواجهة عالم شديد التعقيد، سريع التغير، إنها معرفة الحياة، ومعرفة عن الحياة، وعيادة قائمة على المعرفة⁽¹⁾. إن الثقافة التي نربطها لأطفالنا في عصر العولمة هي هذه التي تمكنهم من الإبحار في الظلام، والانتصار في عالم الهزيمة، هذه التي تجعلهم أكثر قدرة على الكشف والإبداع والخلق والابتكار في أكثر الظروف حلكة وصعوبة، إنها الثقافة التي تجعلهم أكثر قدرة على مواجهة التحديات، وتسجيل الانتصارات في مختلف ميادين الحياة الاجتماعية والثقافية.

ومن هذا المطلق، يتمتع على التربية العربية بمؤسساتها المختلفة أن تساعد الأطفال على تجاوز النظرة التي يعكسها الوعي اليومي، وأن تطور لديهم وعياً علمياً يساعدتهم في تلقي الحقيقة بأسلوب علمي يتميز بطابع الأسالة والعمق، وهذا الوعي العلمي المطلوب يساعد الناشئة على التحرر من إصار تجزئتهم الحسية المباشرة، والتحرر من إكراهات الاستنتاجات العامة المباشرة، ويمكنهم بالتالي أن يمتلكوا القدرة على كشف العلاقات الجوهرية التي تقوم في بنية الأشياء والظواهر، وذلك على خلاف ما يجري في نسق الوعي اليومي المباشر.

فالثورة التربوية تشكل في عصرنا، كما يقول لوبرو: «شرطاً لازماً لكل ثورة مهما يكن شأنها»⁽²⁾، وتأسيساً على ذلك يمكن القول، إن تربية الأطفال في بولقة رؤية منفصلة، و رؤية موضوعية للعالم بعيدة عن مظاهر التعصب، والتجزئ، يمكن أن تسلك إلى تعليم يمتاز قيم التسامح، وحقوق الإنسان، قيم ومختلف مقاربات التعليم ومواده بدءاً من الرياضيات والبيولوجيا والأدب والفنات، ومع ذلك، فإن المواد الأكثر أهمية هي المواد الاجتماعية، كالآداب والتاريخ والجغرافيا والدين، فالأطفال يتعلمون عبر هذه المقررات الاجتماعية كيفية تطور المجتمعات الإنسانية وتاريخها، ويدركون العلاقات التاريخية التي تربط بين الأمم والشعوب، وهذه المعلومات تساعدهم في تشكيل الرؤية العلمية للأطفال إزاء العالم، وبالتالي فإن مثل هذه المعلومات يمكنها أن تؤثر في هدايتهم واتجاهاتهم ومواقفهم من معاصريهم في البلدان والشعوب الأخرى.

فالثورة ضرورية يكون فيها الإنسان ذاتاً وموضوعاً في آن واحد، ومن هنا، يترتب على التربية أن تلبي في الإنسان الحس النقدي، وأن تعلمه كيف يضع موضع الشك أكثر الأفكار عمومية...⁽³⁾ فالسؤال الكبير الذي يشغل التربية الأمريكية اليوم على سبيل المثال هو: كيف يمكن إعداد الطفل كي يكون قادراً على مواجهة البيئة التي يعيش فيها بالتفكير والتأمل العقلي، وكيف يمكن تزويده بالقدرة على أن يفارح الحجة بالصحة وليس بالاعتداء الجسدي⁽⁴⁾، وهذا يعني أن التربية الأمريكية تسعى إلى إعداد الإنسان الذي يمكنه أن يعالج قضاياها في جو من الإحساس بالأمن والثقة وقبول الآخر، وعدم اللجوء إلى العنف.

وضمن هذه الإستراتيجية الثقافية التي نطرحها هي مواجهة التحديات في عصر الثقافة والعمل والحداثة، يتعين علينا جميعاً وعلى العثيون بالأمر من قادة وسياسيين ومربين ومثقفين العمل على تعزيز مجموعة من الأطفال الحضارية والقيم الثقافية عند الطفل أهمها^(٣١) أولاً، تعظيم قيمة العلم والمعرفة والعقلانية في مختلف المساق التربوية والتعليم عند الطفل العربي.

ثانياً، تعظيم قيمة العمل والإنتاج على نحو إبداعي، والتحرر من مفهوم العمل بوصفه روتيناً يومية تؤديه لضمان كسب الحياة وإعادة إنتاج طاقة العمل.

ثالثاً، التخلص من الرواسب والقيم الثقافية العميقة للتخمية مثل التواكل والهدم، وتأكيد روح المسؤولية والوضوح، والثبات في خدمة العمل بوصفه جوهر الإنسان وشأته.

وأخيراً، إعطاء الأولوية للتنمية البشرية على أساس أن الإنسان هو صانع التنمية وغايتها في أن واحد، وأن التغيرات تكون في وعي الناس وقيمهم وتوازيمهم قبل أي شيء آخر.

خاصة، تأكيد قيم الديمقراطية والعدالة والمساواة، وتأكيد أهمية المشاركة والحوار والافتتاح^(٣٢).

في عصر العولمة، إننا في أمس الحاجة إلى بناء عقل منفتح غير متعصبه ونقدي يقبل الاختلاف وينتج الاختلاف، ويسمى إلى الاتفاق على أسس مقبولة عقلية وعملية، فمن إذن محتاجون إلى تفتح فكري وروح نقية، ومحتاجون إلى تفكير يحارب الإحباط الذي هي انقضا أو الذي هي نفوس مضنأ،^(٣٣) نحن في حاجة إلى التحديث وإلى الانخراط في عصر العلم والثقافة كفاعلين ومساهمين، ولكننا في حاجة أيضاً إلى مقاومة ثقافة الاختراق، وحماية هويتنا القومية، وخصوصيتنا الثقافية من الانحلال والتلاشي تحت تأثير موجات الغزو الذي يمارس علينا، وعلى العالم أجمع بوسائل العلم والثقافة، والوسيلة في كل ذلك واحدة هي اعتماد الإمكانيات اللامحدودة التي توفرها العولمة نفسها، أضي الجوانب الإيجابية منها وفي مقدمتها العلم والثقافة،^(٣٤).

إن تكون العولمة خطراً على الهوية في مجتمعات تفيض بالعقول القادرة على الإبداع والابتكار، وفي سياق حركة اجتماعية ملوانها وأفقها الحرك هو التنمية الشاملة، وتوسيع إطار الديمقراطية وتعزيز مؤسسات المجتمع المدني، وتفعيل قيم الحوار والديمقراطية، وقبول الرأي والرأي الآخر، وفي القلب من تلك الحركة الاجتماعية توفير حرية التفكير والبحث العلمي^(٣٥).

٢-٢: الأزمة في مواجهة العولمة

وفي مواجهة هذا الد الشامل للعولمة، يواجه التيار النقدي سهام النقد إلى التربية العربية، ويضعها في قفص الاتهام، فالترية العربية، كما يرى أصحاب هذا التيار، لم تستطع أن تعد المجتمع لمواجهة هذا التحول التاريخي الذي تفرضه العولمة، وهي فوق ذلك كله، لم تعد نفسها ذاتياً لمواجهة التحديات العولمة الجديدة، لا سيما في مشورتها التكنولوجية.

هناك عدد كبير من الباحثين الذي يعتقدون أن المؤسسات التربوية العربية تشهد حالة سقوط حضاري، وتراجع ملحوظ أمام التحولات الهائلة في مجال الإعلام والمعلوماتية والمعرفة العلمية. إن الخطر الحقيقي الذي يهدد ثقافتنا يكمن في النمط التربوي الذي «لا يقدم لأطفالنا ولشبابنا إلا أجوبة عن كيف يكونون مستهلكين باستهزاء فيكونون مجرد سوق يوهن الربح للشركات العالمية، وكيف يكونون مقلدين باستهزاء فيأخذون وضعية الانفعال لا وضعية الضاعل، ويراد لهم ولا يروون، نحن حقيقة أمام تحدٍ حضاري كبير، ولكن مفاتيح النجاح بأيدينا وليست بعيدة عنا. فلنبدا بتحصين أنفسنا، ليس بخلق الأبواب والنوافذ، فالرياح أقوى بكثير، فمصارعة العولة ونحن العرب عليها شأن من مضروب رأسه بالصخر، أو كمن يقطع يمانه بيسراه»^(١٤).

في مجال تأكيد خطورة المعرفة وأهميتها في عصر العولة والحداثة، يدعو عالم الذرة الباكستاني عبد القادر خان، المشرف على برنامج باكستان النووي، الدول الإسلامية إلى المزيد من الإنفاق في مجال التعليم، حيث يقول: «كنت أكرر دائما ومازلت أكرر بأن على العالم الإسلامي أن يتجه نحو الاستثمار في التعليم إذا أراد أن يسترجع هيبة المفقودة وحماة المستباح، فالتعليم هو رأس المال الذي يجب إنقاؤه والمهمل عليه، وهو الثروة التي لا تعدلها أي ثروة في العالم»^(١٥). «فمصدر الأمل ومن يؤيداع البشر، وعندما تبرز التربية عن بناء الأمان القادر على لمواجهة والتعدي، فإن مصير جهود التنمية أبلة إلى الفشل ليحتمل معها نوافذ التوابع الطبيعية والمادية»^(١٦).

في مواجهة التحديات التي تواجه الثقافة والحضارة، يجب أن نبحث عن الإنسان الذي يمتلك القدرة على مواجهة لأن قدر الواجهة قدر إنساني بالدرجة الأولى، وهي دائرة هذه الواجهة، يجب أن تبدأ بمواجهة التحديات الداخلية أي تحديات النخلف، لأن أي محاولة نهضوية لا تنطلق أو تبدأ بمواجهة تحديات النخلف ستنتهي إلى مواقع الهزيمة والفشل. لذا، فإن البحث عن مواقع في هذا العالم يتطلب منا نحن العرب أن نرسم خارطة النخلف الذي يجرم على صدر الأمة، علينا أن نضع إستراتيجيات كبرى تعطينا من هذه الدائرة المظلمة إلى موقع مناسب في الحضارة الإنسانية.

وفي دائرة هذه المعادلة، يجب علينا أن نؤكد أيضا أن بناء جيل عربي لتدعي قادر على الواجهة، وعلى التصدي والشاركة والحضور في عالم متوحش وبشكل منطوق كل محاولة نهضوية وأنها الحضاري، فالكبدية تكون في الداخل، ومن هذا الداخل نطلق من المنطقة الإستراتيجية هبة أي في عالم الطفولة والأطفال، حيث يجب أن تبدأ وتطلق نحو المشاركة في بناء الحضارة وإنتاجها، فالطفل، وهو الصورة الأولى للإنسان، يشكل الرهان الأساسي في عملية النهوض الحضاري، ومن أجل بناء الإنسان بدءا من الطفولة، يتعين علينا أن نرسم آفاقا التربوية الكبرى لصورة الإنسان الحضارية التي نسمي إليها، وأن نحدد الوسائل والعمليات، ولن نرسم

الإستراتيجيات، من أجل الوصول إلى هذه الغاية. فمفكير العرب في القرن القادم يتوقف على الكيفية التي سيعودون بها إليهم تربية في القرن الواحد والعشرين⁽²⁾.

في البداية علينا أن نرفض كل صيغ التربية التقليدية السائدة، كما يجب علينا أن نصب اللغة على أساليب الفكر الثقافي، وأن نرجم التفكير، وأن نبني فلسفة تربوية نقدية هي تربية الأبطال والعناية بهم، وهدايتهم إلى سبل المشاركة في بناء الحضارة الإنسانية.

في هذه الواجهة، يتعين على التربية العربية أن تعمل لتعطيل طاقة الجمود وتصفية عناصر التخلف في الثقافة عند الأطفال، وأن تمنح على القيم الثقافية المطلوبة حضورها في عملية بناء عقل الطفل وسلوكه، فالطفل العربي يحتاج اليوم إلى بصيرة جديدة، وعقل متفتح نقدي يمكنه من مواصلة الحضور الإنساني للأمة العربية في المستقبل القريب والبعيد، ومن أجل هذه الغاية، يجب أن توفر التربية للطفل ثقافة تناسب هذا المقام وتساوب هذه المرحلة التاريخية، بعيدا عن التصنف التربوي، والفكر والتسلط، والتلقين، والترويض الذي وصفناه في مجال التنشئة الاجتماعية التي يتلقاها هذا الطفل.

إن الخيار الأمثل للتربية العربية يجب أن يكون في العمل على بناء أجيال قادرة على صنع التصور، أجيال لا تتعلق في التراث ولا تنوب في حماة العولة والحداثة، أجيال تصنع التاريخ وتبني الحضارة الإنسانية وتشارك فيها.

في عصر العولة، يتعين على التربية أن تعمل على بناء إنسان جديد بمواصفات وسمات جديدة، تمكن الأجيال من مواجهة التحديات والتكيف بمعايير إبداعية خلاقة. إنها التربية التي تعطي من شأن العقل وتصفقه على إمكانات النقد والخلق والابتكار والإبداع، تربية تحرر العقل من الأوهام والخرافات، وعندها الثقافية، والأساطير، تربية مؤمنة بالله والإنسان والحضارة، تربية مستمرة ذاتية متغيرة لا تلتف عند مرحلة معينة أو أفق مرسومة، تربية ذاتية مستمرة متغيرة في مجتمع يسوده قانون التغير، تربية تعزز مبدأ الاختلاف، وترفض التسليم والاستسلام للأفكار الجاهزة والمقولات والأيدولوجيات السائدة.

ومن أجل أن تكون هذه التربية في مستوى التحديات المستقبلية، يجب علينا أن نعمل على بناء إستراتيجية تربوية أصيلة تأخذ في اعتبارها نسقا منظما من الفعاليات المنظمة التي تشكل ركائز بناء جيل قادر على امتلاك المسير ومواجهة التحدي والمشاركة في بناء الحضارة وإدائها. ومن أهم المحاور الأساسية لهذه الإستراتيجية المنشودة بناء العقل المنهجي والعقل المفتوح للتساؤل، وبناء منظومة من القيم الحضارية التي تشكل منطلق كل بناء إنساني أصيل.

لقد تضمن تقرير اليونيسكو للتربية في القرن الواحد والعشرين أن مواجهة التحديات التي يفرضها القرن القادم تقتضي من التربية أن تعمل على ترسيخ منظومة من الفعاليات والقيم، التي يمكنها أن تصقل الإنسان على منوال هذه المحاور الأربعة:

تأهيل الطلبة الجامعيين في مجال التربية

- 1- تربية الفرد على نحو شمولي على مبدأ تحقيق التكامل والأزدهار في مختلف جوانب الشخصية الإنسانية. بوصفها كمنزلة واحدة قادرة على اتخاذ المواقف وممارسة الدور والقرار على مبدأ المبادأة والكفاية والاستقلال.
- 2- تأكيد التعلم للمعرفة الشدية، وتأسيس الثقافة بمضامينها الحقيقية التي تعتمد على مسهل الشخصية، وتمكينها من منهجية النظر والبحث والتأمل في عالم يقبض بالمعرفة ويتشقق بالمعلوماتية.
- 3- تأكيد التربية على مبدأ العمل والتجربة، وهي التربية التي تمكن الفرد من مواجهة تحديات الحياة المختلفة، كلما اقتضت مستجدات الحاجة إلى ذلك.
- 4- التربية على مبدأ العيش المشترك، وقبول الآخر على مبدأ الاختلاف⁽¹⁾.
وتحت عنوان «القيم الثقافية العامة» التي يجب علينا تلميحها ورعايتها لتحقيق أخلاق عالمية، يؤكد تقرير اللجنة العوالية للتربية في القرن الواحد والعشرين منظومة من القيم الأساسية التي يتعين تعزيزها وتأسيسها في الأجيال نسردها فيما يلي:

 - 1- التربية على حقوق الإنسان وتعزيز إحساس الأجيال بهذه القيم وتأسيسها.
 - 2- التربية على قيم الديمقراطية السياسية ومقاصم المشاركة السياسية.
 - 3- التربية على قيم التسامح والتفاعل والتحوار بين الأمم والشعوب.
 - 4- بناء أرواح الحرية الشخصية للهبة في تولى الأجيال والنشئة.
 - 5- التربية على قيم الإبداع والابتكار والمبادأة والإنتاج والعطاء.
 - 6- الإيهان بقيم التغيير والتجديد وبناء الطفل المنتج⁽²⁾.

تسرد هدى جعمن حسن منظومة من الغايات التربوية الواجبة في مجتمع العولة منها:

 - 1- إعداد الإنسان حياة متغيرة متبدلة حيل بمختلف الاحتمالات، وهذا يعني بناء الإنسان القادر على احتواء التغيير والتكيف معه مهما تجلى هذا التغيير في أماكن العمل وفي طبيعته، وتغير أسلوب الحياة والنقل عبر الجغرافيا والبلدان وتغير المفاهيم والصورات.
 - 2- تنمية روح المبادرة والابتكار والإبداع والمبادرة في مواجهة مستجدات العصر وتقلب أحواله.
 - 3- لم تعد وظيفة التعليم مقتصورة على مستوى بناء المعرفة العقلية وثليبة احتياجات الإنسان المعرفية، بل بدأت تتعدى هذا المستوى إلى الوضعية التي تعني بالجوانب الوجدانية والأخلاقية والروحية عند الإنسان، وذلك من أجل تحقيق ذاته.
 - 4- العمل على بناء منهجيات جديدة للتفكير، والنظر والتحليل والتفاعل مع العوالم الرمزية التي تشكل فضاء وجودنا الإنساني في عصر العولة.
 - 5- على التربية أن تعمل على تهئية الإنسان في عالم يصبح فيه العمل سلعة تافهة، وهناك من يتوقع أن تصبح فيه فرصة العمل أحد مظاهر الرفاهية الاجتماعية وإن القلية الكبرى

للترقية هي أن يتعلم الإنسان ليسبح قادراً على أن يطلق عمله بنفسه، وأن يوظف أوقات فراغه بما يثري حياته ويعود بالخير على مجتمعه وأسرته»^(١٤).

فالوظيفة الأساسية للتعليم في المستقبل لا تكون في النقل المنظم للمعلومات، بل في تكريس القدرة على التكيف والتجاوب مع التغيرات المستمرة، فالموجهات الحديثة للسياسات التعليمية هي الدول المتقدمة موجهة نحو التعليم الإبداعي (بناء الإنسان القادر القادر على التعامل مع التقنية الحديثة الضرورية لمواجهة متطلبات المستقبل)، وهذا يتطلب تغييرات جوهرية في النظم التعليمية، خاصة التعليم العالي والثكني^(١٥). نحن مطالبون اليوم بتربية جديدة تعتمد أساساً جديدة تنطلق من مبدأ التنوير وتسير على هدي الإبداع، وتعتمد الحوار وتعلي من القيم الديمقراطية، تربية متفتحة تعتمد على معطيات التكنولوجيا، ومبدأ الاستمرارية، وقوم التعاون والتكامل، إنها هي النهاية تربية علمية عقلانية باقعة. هذه التربية تأتي رفضاً شاملاً للتربية التقليدية التي تعتمد على التلقين والجمود والذاكرة والتسلط والانغلاق والصلصات العابرة تلك التي تعتمد على التجزؤ وترفض العقلانية والروح النقدية في المجتمع.

٣-٢: نحو استراتيجية تربية للتعويض بثقافة الطفل العربي في زمن التحولات

يتضمن العمل في اتجاه بناء ثقافة نقدية عند الطفل العربي منظومة متكاملة من الملموحات الثقافية، التي يمكنها أن تتجاوب مع العصر بتحدياته وإشكالاته، فالملموحات والأهداف يجب أن تتسم مع طبيعة التحديات التي يفرضها النظام الفكري الجديد للعولمة والحداثة، وما بعد الحداثة، وهي هذا المستوى، يجب على التربية العربية أن تعتمد منظومات من المفعاليات والجهود الكبرى لتحقيق هذه الغايات والملموحات، التي نستجمع أكثرها أهمية في العناصر التالية، التي يمكنها أن تشكل نسفاً إستراتيجية في التكوين الثقافي للطفل العربي في زمن التحولات الكبرى:

١- بناء العقل العلمي

تتطلب هذه المرحلة بناء العقل العلمي عند الناشئة والخروج من دائرة التقليد، ويتضمن هذا التوجه العمل على تحرير هذا العقل من أمراض الاستظهار والحفظ والتلقين، ومن ثم بناء الأسس المنهجية للتفكير الحر، الذي يمكن الطالب من امتلاك أسس للفكرات الذهنية والعقلية التي يقتضيها منطق الحياة والتفكير في عصر العولمة. ويتطلب ذلك تطوير مهارات الطلاب الإدراكية والعقلية، وتزويدهم بمهارات التحليل والتركيب والتفكير والتفسير والافتراض والاكتشاف، ولتكوينهم أيضاً من مختلف المنهجيات العقلية والفكرية، التي تعطوهم القدرة على فهم الظواهر وتحليلها، ومن ثم اتخاذ القرارات الذكية في المواقف الصعبة. فتعليم «الطلبة الفكر الإبداعي، والتفكير الناقد، والمساعدة النقدية، والإصغاء النقدي، والقراءة النقدية، والتربية الروحية الحقيقية، كل هذا يمكن الأجيال من مواجهة مظاهر ما يدرؤون وما

يشاهدون ويسمعون وما يعايشون من تحديثات عصر العولمة، وما بعد الحداثة،^{٢٧٩} في هذا المستوى يجب ألا يهضم الطفل إلا لتطويع العقل وشدته الداخلي، وبالتالي أن يرفض كل الضامين التقليدية التي لا تنطلق من هذا التوجه الخلاقي للعقل العلمي.

٢- بناء العقل المنطقي

ويطلب هذا أن يعمل النظام التربوي على تأسيس العقل على مبدأ التساؤل المنهجي، وهذا يعني أن يكون التساؤل المستمر والدائم حركة فكرية ذهنية تتميز بطابع الديمقراطية والاستمرار، لأن التساؤل والتساؤل المستمر من دون توقف يشكل منطلق العقل الباحث ومنطلق الروح الإنسانية الثابتة دائما إلى المعرفة، فالتساؤل هو الدينامية التي ينجر ماء العقل، ويحرك فيه القدرة التلاصقية على طلب التحليل والتفسير. التساؤل والتساؤل المنهجي المستمر، هو أداة العقل في محاربة الصدا الذهني والاستكانة الفكرية، وهو منطلق كل تفكير منهجي، فالمعرفة في حد ذاتها ليست غاية الشريعة وهدهبها، بل أصبحت الغاية هي تمكين الأقطال والفاشنة من تحديد مصاردها، والوصول إليها وتصنيفها وتوظيفها في حل المشكلات ومواجهة التحديات.

لقد أصبحت القدرة على طرح السؤال في هذا العالم المتغير الراخر بالاحتمالات والبدائل تنويع أهمية القدرة على الإجابة عنها.^{٢٨٠}

٣- بناء العقل النقي

الحقيقة دائما نسبية، والطلق الوحيد يتميز في ذاته الله وحده وقدرته، وهذا يعني أن بناء المنطق في العقل يؤدي إلى وضع العقل في نزوات البداية. وهذا بدوره يدفع إلى التمسك بالوضعيات، ولذلك فإن الإيمان بنسبية الأشياء يتيح لنا بناء العقل المنفتح الذي يرسم للظاهرة الواحدة مدا واسعا من الاحتمالات، وهذا يجعل العقل أكثر نضارة وحيوية وانطلاقا وفعلًا، فالحقيقة متغيرة دائما، والكون يتحرك في دائرة التغير والتبدل من حال إلى حال، وجل حال الذي لا يتغير.

٤- بناء العقل على مبدأ الاختلاف

الاختلاف مبدأ الوجود والتطابق هو استثناء مستحيل، هذه القاعدة يجب أن تؤخذ منطلقا في بناء منطق الأجيال لقبول مبدأ الاختلاف ورفض التماثل والتطابق. وهذا المبدأ هو مبدأ العقل الحر الذي يبحث عن الاختلاف، ويرى فيه ناموسا كونيا لا مثالبها في حدود. وهذا بدوره يجعل العقل أكثر قدرة على الحركة، وأكثر ميلا إلى الإبداع، لأن الإيمان بمبدأ الاختلاف يجسد هدما لكل الصوامير التي تمنع العقل من الانطلاق والإبداع، وفي هذا المبدأ تتحقق في النهاية منطلقات قبول الآخر على مبدأ الاختلاف، وقبول الأفكار المتباينة من دون تعصب أو حدود وانكفاء.

5- بناء العقل على مبدأ التنوير الذاتي

لا ثبات في هذا الكون، فالعالم يتغير بإيقاعات ضوئية، وحقائق الأرض هي أياميل اليوم، وحقائق اليوم ستكون ضلالات الغد. التنوير مبدأ كوني تقره الشرائع والتواضيع والفوانين السماوية. والمشكلة اليوم ليست في إقرار هذه الحقيقة، بل في تطبيقها. فالتنوير اليوم وعلى خلاف الأرض أصبح ساحقا لطبيعة الأشياء، ففي ظل التدفق المعلوماتي يتعين على المرء أن يأخذوا بعين الاعتبار أن مناهج المدرسة التي تدرس اليوم قد تفسد عبرات، وشرعية وجودها في غضون فترة زمنية قصيرة جدا. ومن هذا المنطلق، يمكن القول بأن ما يتعلمه الطالب اليوم في المدرسة قد يفقد دلالته عندما يخرج من المدرسة. وتأسيسا على هذه الحقيقة، يجب إعداد الطلاب لعصر متغير بعقل متغير وإيمان بالتنوير، وتزويدهم بمختلف الأدوات والقدرات والإمكانات الذهنية التي تجعلهم أكثر قدرة على مواجهة احتمالات التنوير. وهنا يتعين أن تعلم الطلاب والناشئة كيف يمكنهم مواجهة التغييرات المحتملة، وأن تجعل للتعليم قارئين على بناء سيناريوهات مستقبلية متجددة فاعلة، تمكنهم من التكيف في عالم لا يتوقف عن التنوير. بعض بكل جديد، وأعد بكل منهجي. ومن هذا المنطلق، وبعدا عن كل معارضة ثقافية، يجب على المؤسسة التربوية أن تعمل جاهدة من أجل إعداد الأجيال لتقبل التغييرات والمستجدات في عالم اليوم، وأن تدعم أدواتها في نشر قيم الحداثة دون تقييد في وجهتها الفكرية. المشكلة في خلق ثقافة ذاتية لدى الأفراد ضد التوبان في العولمة النوحية.

<http://Archivebeta.Sci>

6- توجيه التعليم توجيها إيجابيا

تتعدد معالم العصر المعرفي بفوضى متزايدة متوالدة من المشكلات والتحديات والصعوبات، ولذلك فإنه يجب على التعليم أن يربط بمشكلات المجتمع، وأن يدرس بعفرتها، وأن يسعى إلى إيجاد الحلول المناسبة لها. فالتفكير في مشكلات المجتمع ووضع هذه المشكلات في أولويات المنهج التعليمي، يمزج دائرة الارتباط بين التعليم والمجتمع. ومن هنا، يمكن القول بأن عملية الربط بين مشكلات المجتمع والتعليم يؤدي إلى بناء العقل النقدي المنفتح على الحياة الذي يبحث في جوانبها، ويسعى إلى مواجهة تحدياتها عبر تفكير نقدي. فالتعليم بالمشكلات ومن خلال المشكلات والتحديات، يشكل اليوم مطلقا جوهريا في عملية التعليم والتربية في عصر تنوير فيه المشكلات والتحديات بصورة مستمرة و دائمة. وأحيانا بطريقة نوعية داهمة.

7- بناء العقل المعرفي، ثم العقل المتصرف حقيقيا

الإنسان اليوم يعيش في قرية صغيرة. وبالتالي، فإن الطابع المعرفي يقوض أسس العالم المحلي، ويتحرك على أرضه الخاصة. فالتشابه والارتباط والتداخل بين المحلي والعالمي تدخل

مرحلة معقدة تزود فيها غالبية المعالي على المحلي. ومن هنا يتعين على التربية أن تعد الأطفال بمواصفات التحديات المعالية، وهذا يعني أنه يجب أن تكون الأطفال تكويناً يمثلون هبره القدرة على فهم العالم بمشكلاته وتحدياته وتشايعه. ومن ثم فهم طبيعة الترابط بين المحلي والمعالي بصورة منهجية. ثم بعد اليوم ما هو عالمي عالمياً بالمعنى المحدود للكلمة. فالمعالي اليوم يتحرك في الصفاق وجودنا عبر شبكة من الوسائل والأدوات الاتصالية. والإنسان اليوم مكره على العيش في عالم جديد. هو عالم يتصف بالمعالية بكل ما تطوي عليه هذه الكلمة من معنى. فالشركات والفنادق ووسائل الإعلام والفنون والأسواق طرقت اليوم من دائرة المحلي على وجه الإطلاق. وأصبحت طواهر معالية بدرجة كبيرة. ومن هنا، يتعين على التربية أن تعد الأطفال والتلاميذ والمطلوب العالم من هذا النوع.

إن المطلق الرئيسي للتعليم في عصر العولمة هو تطبيق للمعرفة عن العالم في مجتمع محلي واحد، والمطلق الذي يهيمن على التربية والتعليم يتمثل في شعار يقول: «فكر عالمياً وتصرف محلياً». وهذا يعني معرفة شمولية بالثقافات المتعددة والأنظمة والتضاميات المعالية من أجل اتخاذ قرارات أفضل في حياتنا اليومية. فهمازات التفكير التفدي مثل القدرة على التنبؤ بالتحيز، أو التعرف على الافتراضات الجوهرية، كلها أمور مهمة إذا كان يتعين على الطالب تقييم المعلومات بدلاً من قبولها كحقيقة. أي صفحة مطبوعة أو فطة إعلامية.

ARCHIVE
http://Archivebeta.Saknet.com

٥- بناء العقل الحداثي

«في مستوى المناهج يجب إدماج قيم العدالة ضمن المناهج التعليمية. وذلك من خلال التفتح على المعرفة الحداثية والمضامين العصرية، واعتماد تصور جديد للعلاقة بين التقليد والعدالة في المناهج الدراسية. وذلك انطلاقاً من تقييم شامل للقيم التي تنتجها الأنظمة التعليمية حالياً، وأيضاً من خلال فحص سجل تلك القيم لتبين هل هي قيم تقليدية في الأساس، أم هي قيم يتعارض فيها التقليدي والحداثي في إطار من التوازن. دون أن تكون هناك هيمنة لأحدهما على الآخر. أم أن قيم الحداثة - التي تبناها الأنظمة التعليمية - تخفي بنية تقليدية عميقة توجه وتؤثر في السلوك والاتجاهات، وتعمل على تثبيت البنية السطحية التي تبدو حداثية»^(٣١).

٦- بناء العقل القوملي

بأخذ البعد الشمولي في تكوين المعرفة أهمية تربوية بالغة، فهي التي تستطيع أن تأخذ بيد الناشئة بعيداً عن الرؤى الضيقة والمجزأة، وهي التي تساعد الناشئة أيضاً في تكوين روح فلسفية نقدية تتميز بطابع الشمولية، فالتجزؤ يؤدي إلى وضعية الانشطار المعرفي وإلى حالة من الاغتراب والشوش. ومن هذا المنطلق، ومن أجل بناء أناس يمثلون

ناصية القدرة على الإدراك الفلسفي التكاملي، يتعمق على المعالجة التربوية أن تفهم الناشئة والطلاب بأهمية إدراك السياق العام لحالة الأشياء بالضرورة، وهذا يعني أنه يجب علينا أن نقدم المعلومات للأطفال والتلاميذ في سياقها العام وهي إطارها الشمولي، فعندما تحدث الأطفال عن التقدم التكنولوجي والتلوث بمسببها عن السياق العام للظواهر، سيكون تأثير هذه المعلومات خافتا وضعيفا وواهنا، وعلى خلاف ذلك، عندما نقدم هذه المعلومات في إطارها العام، وفي نسق أساليبها وظروفها الاجتماعية والسياسية والتاريخية، سيكون لهذه المعلومات تأثير علمي وتكنولوجي وتربوي بعيد المدى، فالمعرفة عندما تقدم في سياقها الموضوعي تلعب دورا تربويا، وعندما تقدم مجردة ومفضولة، فإنها تؤدي وظيفة ربما قد تكون سلبية إلى حد ما. على سبيل المثال، عندما نقدم للأطفال مشهدا تلفزيونيا منفصلا عن سياقه العام من مشاهد المارك التي يسقط فيها الناس ضحايا، قد يكون لذلك تأثير بالغ السلبية أو الإيجابية، فقد تكون المعركة دفاعا عن الوطن، وقد تكون ضريبا بين المحسبات، أو قد تكون جريمة ترتكب، وشئان بين كل حالة من الحالات، ولكن عندما نقدم الحدث في إطاره مسبقاته وعوامله فإن سقوط الضحايا قد يبدو أمرا سليما من الناحية التربوية.

١- بناء العقل المنطقي

في عصر الثورة أصبحتنا غارقين في التعقيد الذي يعجز عنه، وأصبحنا نعوم في فيض المعلومات الذي يخفق إمكانات دكاننا وفكرنا العقلية في تنظيم هذه المعلومات والسيطرة عليها. وهذا يتعين على الإنسان أن يكشف الشبكة الحيوية الأساسية، أو أم المشكلات التي تشكل محور المشكلات الأخرى، وهي مشكلة التعقيد الذي نعيشه في عصر العولمة. إننا نعيش مركبا من التناقضات والأزمات والمفاجآت الذي يمثل تفاعل وتكامل مجموعة كبيرة من المشكلات التي تعيد بنا وتحيق بوجودنا.

إن ما يشاعف صعوبة فهم عالمنا يتمثل في طريقة التفكير المعاصر، وهي طريقة تقتل في أعماقنا القدرة على الإدراك الكلي الشمولي والإدراك السياقي، ثم الإدراك المعقد، فالظواهر المعقدة تحتاج إلى منهجية تفكير معقدة أيضا، فالدرة على تحليل أوجه التعقيد في هذه الظاهرة والأفان إلى جوهرها.

إن أوليات متطلبات هذا العصر تتمثل في القدرة على التفكير الشمولي، والقدرة على تحليل السياق المعقد للعلاقات والأشياء والظواهر، وهذا تؤدي ضرورة التفكير في إصلاح منهج التفكير، وتطوير قدرته على التعامل مع الطابع الشمولي والديالي للعصر الذي نعيش فيه.

فالكون ليس نظاما شموليا فحسب، بل هو ديانة من الحركة لا مركزية لها، ولذا، فإن هذا التعقيد وهذه الديانة من التغير، يحتاجان إلى نوع من التفكير الشمولي المتشوع والمفرد.

تعليم الطفل العربي مع ربح الهوية

قادراً على اكتشاف الطابع العالمي والكوني للأشياء، وقادراً على إدراك الوحدة والتنوع في الشروط الإنسانية، إنه نوع من التفكير متعدد الاتجاه مهيأ لإدراك الظواهر في كليتها وشموليتهما وتغايرها.

ومن أجل بناء هذا النوع من التفكير المعقد وتطوير منهجية النظر للركبة، يبرز دور التربية المستقبلية التي تدعو إليها أن تعمل على بناء الإنسان من أجل هوية متشعبة بالطابع الكوني.

١١- بناء العقل الناقد

إن التواضع بين المعلومات الصلبة وطرق الاستفادة منها تمثل أحد عناصر المشكلات التربوية الأخرى، التي ليس لها حل مرضي في ظل الأوضاع القائمة وهي ظل عملية التعليم بالجملة. إن الطريقة المثلى هي تعليم الطلاب التفكير الناقد الذي يؤهلهم للاعتماد على النفس في تكوين الرأي. وليس على حجم المعلومات المخزنة، هذا هو النهج الذي اقترحه جون ديوي الذي ترمز على أسلوبه بل/ لانكستر. لقد اعتقد ديوي أن هذا النهج هو الطريقة المثلى في إعداد المواطن الصالح. ولكن كل هذا يبقى جملاً إنشائية إذا لم نترجم إلى عمليات وتعليمات إجرائية (٣٠).

١٢- بناء العقل المستقبلي

إذا كانت الإنسانية قد عرفت في القرن العشرين ما يقول الحلم من اكتشافات علمية وتكنولوجية، فإنه لمن المتوقع أن يشهد القرن الواحد والعشرون إبداعات واكتشافات تفوق حدود الخيال وشطحات الوهم، وسيكون لهذه الاختراعات تأثير هائل على أركان الحضارة الإنسانية برمها. ومن هذا المنطلق، يجب على المجتمعات الإنسانية أن توظف مخطون طاقاتها الفكرية الإستراتيجية للتخضير لكل هذه التحولات، وتجنب الصدمات الهائلة التي يمكن أن تولدها في مستوى الحياة الثقافية والقيمية، إذ لا يمكن لإنسان اليوم، على حد تعبير توفلر، أن يفهم الماضي، أو حتى لم يعد كافياً أن يتعلم كيف يفهم الحاضر، لأن بيئة الحاضر سرعان ما تتلاشى، إنه يجب عليه أن يتعلم كيف يحسب اتجاه معدل التغير وأن يتوقعه. إنه حسب التعبير الفني، يجب أن يكثر من وضع الفروض الاحتمالية البعيدة المدى حول المستقبل، وهذا ما يجب على معلمه أن يفعله أيضاً (٣١).

ومن أجل إيجاد تعليم مستقبلي يتجاوب مع التطور المذهل في عالم العولمة، سوف نحتاج إلى خلق صور متتابعة وتبادلية للمستقبل، أي افتراضات حول الأعمال، والمهن، والحرف، التي قد نحتاج إليها خلال العشرين أو المئتين سنة القادمة، وافتراضات عن أشكال الأمر والعلاقات الإنسانية التي ستظهر، وأنواع المشكلات الأخلاقية والمعنوية التي ستثور وأنواع التكنولوجيا التي ستحيط بنا، وليس التنظيمية التي علينا أن نبنيها (٣٢).

وبوضع مثل هذه الفروض، وتحديدتها، ومناقشتها، ومبنياتها، وتطويرها باستمرار، سيمكننا أن نستنتج طبيعة المهارات الإدراكية والفعالة التي سيحتاج إليها أهل المستقبل لأجهاز أزمة التغير المتسارع بمصر⁽³²⁾.

ومن هذا المنطلق، يجب أن تشجع الناس منذ طفولتهم على التأمل الحر، ليس فقط فيما يخصه بل في المستقبل، بل فيما يخصه الجيل القادم لتجسس البشري، إننا نعطي أولادنا دراسات في التاريخ، فلماذا لا نعطيههم دراسات في المستقبل واحتمالاته بطريقة منهجية؟⁽³³⁾.

يقول روبرت يوتك، وهو من أبرز فلاسفة أوروبا المستقبليين: «في وقتنا الراهن يكاد يكون التعليم مركزاً تركيزاً تاماً على ما حدث وما صنع، أما في القاء، فلا بد من أن يخصص ثلث المناهج والتدريبات على الأقل للاهتمام بالأعمال الجارية في المجالات العلمية والتكنولوجية والفن والفلسفة، ومناقشة الأزمات المتوقعة والحلول الممكنة مستقبلاً لمواجهة تحدياتها»⁽³⁴⁾.

يمكن استخدام تدريبات بالنسبة إلى الصفات حول المستقبل مثل: أن يطلب منهم كتابة وصف أوضاعهم المستقبلية لمرحلة ما بعد مرور خمسة عشر أو عشرين عاماً من عمرهم المستقبلي.

يرى عالم الاجتماع د. «سليمان بن جاسية» يستلزم أن المستقبل يلعب دوراً ضخماً وغير مستبعد إلى حد كبير في سلوكنا الحاضر، ويرى أن ذات الطفل تعتبر جزءاً لا يتجزأ من ثقافة مزرعة لما هو بسبيل أن يكون أو مسار كينونته المستقبلية⁽³⁵⁾. وإن الهدف الذي يتحرك إليه الطفل هو «صورة دوره في المستقبل»، تصوره لما يجب أن يكون عليه، ويقول سليمان هذه الصورة للطفل عن دوره في المستقبل تساعده في تكوين وإشقاء معنى على نموذج الحياة التي تقع منه أن يعتني. ولكن عندما لا يكون لغة وجود عملي لهذا الدور، أو عندما لا يكون هذا سوى صورة ضبابية التعهد له، يصبح عندئذ لا وجود لأي معنى مرتبط بما يضيفه المجتمع الكبير من قيمة على السلوك، فتصبح دروس المدرسة بلا معنى. وكذلك قواعد مجتمع الطفلة الوسطى ومسلطة الوالدين⁽³⁶⁾.

وتأسيساً على ما تقدم، يمكن القول بأن قدرات الإنسان التقليدية على التكيف وحل المشكلات ومواجهة المستجدات، قد فقدت مشروعيتهما وفعاليتها في مواجهة المستجدات والاستحقاقات الجديدة التي تفرضها مرحلة العولمة. وبعبارة أخرى، فإن جهاز الإنسان التكيفي الذي تطور في بيئة تقليدية أصبح غير قادر على الاشتغال في ظروف ثقافية جديدة تصنف بطابع الشمول والتعقيد، وهنا يتعين على التربية أن تطور لدى الإنسان القدرات العقلية والمهارات والفعاليات التي تساعده في مواجهة الجدة والتحديات النوعية

الجديدة في عصر العولمة الذي يفرض بالتحويلات الطفرية المعقدة، وبعبارة أخرى، فإن على التربية أن تمكن الطفل اليوم من إدراك الأشعة تحت الحمراء، وأن تجعله يستشعر الجاذبية، وينظر في ذبذبات التكوينات الفضائية، وأن يدرك دقائق لا يرى بال نظر ومساافات لا يدركها الخيال، والزمات لا تلتحق بها شطحات الوهم عن طريق بناء العقل الإنساني المجرد، الذي يمكنه أن يفهم ترتيب الكون وتنظيمه في سياق إدراكي جديد بوسائل ومنهجيات نقدية جديدة متجددة.

٢-٢ : صورة الإنسان في عصر العولمة

إن أي مشروع تكنولوجي يوضع للظهور من وضععية الأزمة الحضارية التي يعيشها الأمة يتضمن في أعماقه مشروعا تربويا قد يكون واضحا أو مضمرا، ولا يمكن لأي مشروع تربوي أن يتعلق من دون أن يحدد ماهيته الإنسانية التي تتمثل في صورة الإنسان الذي يجب على التربية أن تضطلع بإعداده. ومن هذا المنطلق يجب على التربية العربية أن تقدم تصورا واضحا لصورة الإنسان الذي يجب أن تعمل على تكوينه في مرحلة العولمة، إذا كانت تريد أن تنتهي مشروعا حقيقيا للتغلب على الثقافة والحضارة في المجتمع. وهذه الصورة غالبا ما تكون منظومة من السمات والخصائص الإنسانية، التي تمكن الإنسان من التغاوب الفعال مع مقتضيات هذه المرحلة الجديدة بتحدياتها ومتطلباتها.

والسؤال الحضاري الذي يترجح عنه في هذا التناول هو: ما صورة الإنسان الذي يجب على التربية العربية أن تعمل على إنتاجها في عصر العولمة، وهي عصر التحديات الكبرى؟ لأنه لا يمكن لأي نظام تربوي أن ينطلق إلى غاياته الكبرى، إلا من خلال تحديد الإنسان الذي يريده ويسعى إلى إعداده في كل مرحلة من مراحل التطور التاريخي للمجتمع^(١٣٤).

وهنا تأتي الخطوة الأساسية والمهمة وهي أن نحدد ما يترتب على التربية أن تقوم به في عصر متفجر متغير، أن نحدد ما صورة الإنسان التي يشكلها النظام التربوي القائمة ما الإنسان الذي نريده ما المجتمع الذي نريده هل نريد إنسانا للحاضر أم للمستقبل، الإنسان المنتج أم الإنسان المستهلك؟ وما صورة الإنسان الذي يمكنه أن يواجه تحديات الحداثة والعولمة وما بعدهما؟

فالإنسان البديع صاحب الإرادة والقدرة على اتخاذ القرار ومواجهة التحديات القادرة على تبييد القموض وإبتكار إمكانيات متجددة لعالم مفتوح على احتمالات لا حدود لها، الإنسان الذي يمتلك شروط الرؤية المستقبلية، هو الإنسان الذي ينبغي إعداده لمواجهة تحديات العولمة والحداثة وما بعدهما، إن الإنسان هو الثروة والقوة الجوهرية للمواجهة، إنه الإنسان الفرد المستفرد المسلح بالوعي الإيجابي، ولكي نطور هذا الإنسان، فليس ثمة اختيار إلا المضى في طريق تشلته تشلته إبداعية لمجموعة من الأسباب هي:

١- أن يتحسّن بمطابقة إبداعية نقدية تحمية من الذوبان.

٢- أن يطلق واقعا إبداعيا منافسا.

٣- أن يكون قادرا على المواجهة إذا لزم الأمر^(٣٠).

٤- إنسان مؤهل ومهيأ لمواجهة المستقبل. يمتلك مختلف المهارات والقدرات التي تجعله في موقع السيطرة على احتمالات التغير والتبدل السريع في عصر لا يعرف إلا منطق التغير.

٥- إنسان يمتلك القدرة على مواجهة التحديات التي تفرضها المفاجآت التي يفجرها منطق الجهول في عالم لا يكف عن المفاجآت التوعية.

٦- إنسان بمواصفات عالية، يمتلك القدرة على التكيف والعمل والعيش في أي مكان من هذا العالم المتغير. وهذا يعني أنه إنسان تتوافر فيه تمديدية في المواقف والقدرات والكفاءات، وهذا بدوره يمنحه القدرة على التعامل والتكامل مع أبناء الإنسانية في أي زمان ومكان.

٧- إنسان يمتلك العقل النقدي القادر على المسائلة والمواجهة والتجابهة. إنسان يمتلك عقلًا متجهيا مزودا بمختلف إمكانيات التحليل النقدي وبمختلف مهارات التشغيل والتفكير والتفكيك. باختصار، إنسان يستطيع أن يضع المشكلات أمام العقل وأن يحلها في بوتقة التحليل المنهجي في مختلف الجوانب، وفي أجزاء تحسب فيها معدلات التغير الدائم في طبيعة الطواهر والأشياء^(٣١).

٨- إنسان يمتلك جماع المواصفات الميكانيكية الضرورية في عصر تصدم فيها المتغيرات والتحوليات الأسطوانية، وتأسيسا على هذه الضرورة يجب أن يتمتع بالثقة والجدارة والاستحقاق والقدرة على التحمل والإزاحة والإسقاط والاحتمال.

٩- إنسان ديموقراطي يؤمن بحقوق الإنسان وبالقيم الديموقراطية وحرية التعبير والقول، ويعلي من شأن الآخر قولا بعبارة الاختلاف^(٣٢).

وفي إحدى الدراسات التي أجريتها حول صورة الإنسان الذي يجب على التربية العربية أن تعمل على بنائه في عصر العولمة، تضمنت الدراسة موقفا مفتوحا وجهته إلى عينة بلغت ٢٧٠ من أعضاء الهيئة التدريسية في جامعة الكويت ومؤسساتها العلمية. والسؤال هو: ما الخصائص والسمات التي يجب على التربية العربية أن تؤكد عليها وتغرسها في بناء الإنسان في عصر العولمة والتعددية؟

وهي معرض استجابة أساتذة الجامعة لهذا السؤال المفتوح، فإنهم يؤكدون منظومة من السمات والخصائص التي يجب أن توفرها التربية العربية في الإنسان لمواجهة التحديات المستقبلية للعولمة. وفي الجدول التالي، نستعرض إجابات العينة أفراد الهيئة التدريسية حول هذه القضية:

صورة الإنسان العربي التي يجب أن يكون عليها في عصر العولمة أراء هيئة من أساتذة جامعة الكويت			
الترتيب	الصفات	الترددات	النسبة
1	الإنسان المؤمن بالإسلام والمعتقد الإسلامية	140	79,7%
2	الإنسان الذي يمتلك الروح النقية	44	24,3%
3	الإنسان المتسامح	41	22,8%
4	الإنسان الذي يتميز بالإبداع والابتكار	17	9,4%
5	إنسان يمتلك روحاً طيبة ومؤمن بالعلم	17	9,4%
6	الإنسان القادر على التكيف ومواجهة العصر	16	8,9%
7	القادر على اتخاذ القرار والسرورية والهادف	13	7,2%
8	الإنسان المتعلم النظيف الواعي	10	5,6%
9	يمتلك القدرة على استخدام التكنولوجيا وتوظيفها	38	21,1%
10	الإنسان المؤمن بعuroيته وقوميته العربية	27	15,0%
11	متكامل روحاً وجسداً وعقلاً	17	9,4%
	المجموع	173	100%

يتضح من الجدول السابق أن أساتذة الجامعة يؤكّدون عدداً من السمات والصفات الأساسية لصورة الإنسان في عصر العولمة، وهي في تسق أولوياتها وعلى التوالي تؤكد بناء الإنسان العربي المؤمن بدينه، الإنسان القادر المتسامح، المؤمن بالعلم، القادر على التكيف ومواجهة روح العصر، الذي يمتلك القدرة على اتخاذ القرار، الإنسان المتكامل عقلاً وروحاً

وجسداً، ويعلم لنا أن السادة أعضاء الهيئة التدريسية قد قدموا خلاصة موضوعية لصورة الإنسان العربي تربويًا في عصر العولمة.

وتأسيساً على رؤية السادة أعضاء الهيئة التدريسية أفراد العينة، يمكن تأكيد النشاط التالية في عملية بناء الإنسان وتحديد صورته. فالإنسان الذي نريده في النهاية القادر على التجاوب بحرية ومسؤولية مع هذه المرحلة مع المستقبل والعولمة وما بعدها، هو الإنسان الذي يمتلك السمات التالية:

- مؤمن بالإسلام ورسائله الحضارية إيماناً راسخاً (الإنسان المؤمن بدينه).
- يمتلك قدرة فائقة على بناء المعرفة ومعالجة اللطومات والوصول إليها في الوقت المناسب (عالم).
- يتميز بقدرة كبيرة على تحمل معطيات التكنولوجيا الحديثة ومواكبة تطورها (تكنولوجي).
- إنسان متقود بخصوصياته ويعيد عن الروح النمطية (فرد).
- قادر على ممارسة النقد والتفكير النقدي (نقدي).
- متبوع بإمكانات التعلم الذاتي ومهاراته (ذاتي التعلم).
- يتميز بروح الإبداع والابتكار والتجديد (مبدع).
- يمتلك في شخصيته أبعاداً إنسان كبيراً بالديمقراطية والتسامح واحترام الآخرين (ديمقراطي).

- يمتلك فلسفة شمولية متكاملة حول معالجة توجع واحتياج وطرومة الأشياء (فيلسوف).

- يؤمن بلا حدود بالقيمة المطلقة للحرية الشخصية وحرية التفكير (حر).

هذه هي بعض السمات الأساسية لإنسان المستقبل. وهذه بالتالي هي السمات التي يجب أن نتعلق لتؤكدناها فيه. وفي الخلاصة، إذا كنا نريد أن نلحق بركب الحضارة، فيجب أن يركز التعليم على بناء الإنسان العالم المفكر القادر على إنتاج التكنولوجيا المتقدمة بالدرجة الأولى. فالإنتاج التكنولوجي والمعرفة هو اليوم معيار قدرة شعب ما في التواصل مع الحضارة والحضور فيها. تلك هي صورة الإنسان التي تسعى المجتمعات الإنسانية المتقدمة إلى بنائها وتشكيلها في قلب الأنظمة التربوية المعاصرة. ومع تأكيد أهمية المعرفة والمعرفة العلمية، تكون هذه الصورة الإنسانية متفارقة مع هذه الصورة التي كان أطفالون ينعلمها في فلسفته التربوية، منذ ألفين وأربعمائة سنة تقريباً، إذ كان يريد بناء جمهورية يحكمها الفلاسفة والعلماء والمفكرون، وجمهورية لا يكون فيها المكان الرفيع للمعاصرين والضعفاء.

وفي سؤال مفتوح آخر، طلبنا إلى أعضاء الهيئة التدريسية تحديد الوسائل والكيفيات التي يمكن من خلالها تفعيل التربية العربية في مواجهة العولمة الثقافية. وقد أضاف أعضاء الهيئة التدريسية بنسق من الأفكار التي نودعها في الجدول التالي:

صورة الإنسان العربي التي يجب أن يكون عليها في عصر العولمة أراء عينة من الأساتذة بجامعة الكويت			
الترتيب	الافتكار	الترددات	%
1	تأصيل القيم الدينية الإسلامية الإيمان بالله والدين	380	76, ٧٦
2	تطوير الشائع والنظم التربوية وتطوير التعليم	239	47, ٥١
3	التعريف بالعولمة سبيلاتها وإيجابياتها واختيار الأفضل	180	36, ٧٠
4	الاعتماد على تطوير التكنولوجيا العراقية من حاسوب وإنترنت ومعلوماتية	90	18, ٥٥
5	تأكيد القيم الديمقراطية حقوق الإنسان حرية الرأي ديموقراطية التعليم	88	17, ٥٠
6	الوحدة العربية وتعزيز الانتماء الثقافي القومي العربي	80	1٦, ١٢
7	التأكيد على دور الإعلام العربي وأهميته في مواجهة تحديات العولمة	78	15, ٧٢
8	التأكيد على بناء مشاريع وإستراتيجيات ومخطط لمرحلة لمرحلة القادمة	70	14, 3٥
9	الانفتاح على الآخر والعولمة	60	12, ٥٩
10	تكميل عربي اقتصادي وسوق عربية اقتصادية	58	11, ٤٤
11	التأكيد على أهمية البحث العلمي في تطوير مراكز البحوث العربية	50	10, ٣٠
12	التأكيد على أهمية العناية باللغة العربية وتطوير حضورها في الحياة الفكرية	47	9, ٥٢
13	مواكبة التطور والتقدم العلمي والعرفي والتفني للمعصر	30	6, ٢٩
14	تشجيع الإبداع والابتكار وروحانيتهما	10	2, ٧٦
	الجميع	500	100, ١٠٠

وكما يتضح من خلال الجدول السابق، فإن أفراد العينة من أعضاء الهيئة التدريسية في الجامعة يوردون التحديات والحلول المطلوبة، وفي طليعة الأفكار التي أوردوها أفراد العينة نجد أهمية وألوية تأصيل القيم الدينية الإسلامية كالإيمان بالله والدين في مواجهة قيم العولمة وتحدياتها، وينبع هذا الاهتمام من محاولة تأكيد الخصوصية الثقافية للمجتمع العربي

الإسلامي، ومن ثم يأتي تأكيد أهمية تطوير النماذج التربوية ونظم التعليم لتكون أكثر قدرة على التجاوب مع متطلبات العولمة ومتطلباتها. وعلى التوالي يورد أعضاء الهيئة التدريسية نسفاً من الأولويات التي تتصل بالتكنولوجيا والوحدة العربية والديمقراطية. وهي الحقيقة، يمكن القول إن الجدول السابق يتضمن إستراتيجية عمل منظمة وإعانة يمكنها أن تعتمد في مواجهة العولمة بتحدياتها المختلفة.

خلاصة الدراسة - رؤية إجمالية

يعاني الطفل العربي - ثقافة وهوية - نسفاً من الإكراهات الاستثنائية التي تحاصره وتضمنه في دائرة مخلة حضارية تراجيدية ومأساوية. فالطفل العربي محاصر بوضعية تظلف ثقافية تتسم بطابع الشمول والعقل والاستمرار، وهو في الوقت نفسه مهدد بعولمة فضائية متوحشة تستهدف عقله ووجدانه الداخلي. فالتربية العربية بأساليبها الاستثنائية تقهر الطفل وتسطيه، وتفتح عليه فتحة إمكانات العطاء والإبداع، وتعمل على تطويعه وترويضه، وتضمنه إلى دوائر السلبية والقصور والعطالة والجمود ثقافياً وإنسانياً.

ويأتي دور العولمة الثقافية عبر أكثر أدوات القهر فتكا بالعمل والإنسان لتجهز على الطفل ثقافة ومصيرا، إنها تجهز على ما تبقى من وعي حياد عقلية وروحية في الأطفال، ثم تعمل بوساطتها على إغترال الأطفال إلى ركائز متروكة من التوكل الباطنية التي تحول الطفل إلى مجرد كيان ملأج تحركه نوازع الاستهلاك والشهوة والرفقة. فالعولمة لا تشكل وعي الطفل فحسب، بل تهدس منظومة إدراكه للوجود، وتولد فيه القبول التفريرية البدائية، وتقتل في العقل كل إمكانات النظر والتحليل والتأمل النقدي والقدرة على التفكير اللطيف. لأن السيطرة على البشر تبدأ بالسيطرة على عقولهم ونوازع تأملهم وتفكيرهم. وهنا يكمن متعسر الخطر، العدالة الوجودية للطفل في مجتمع مختلف بأساليب تربوية مدمرة وثقافة مهزومة تعهد للعولمة، وثاني العولمة لتجهز على ما تبقى من أثر هي الإنسان بوصفه جوهر إنسانياً. فثقافتنا بوصفها ثقافة متطلقة تضعف في الطفل إرادة الوجود وإمكانات الإبداع، والعولمة تجتث البقية الباقية، إن كانت هناك بقية هي الإنسان.

ومع حجم العدالة، وحجم الخطر الذي يهدم الطفل، وهو عبر الطفل يدهام ويداهم حضارتنا ووجودنا، لا تزال بقية أمل وبصيص أنوار في نهاية النفق، وإمكانات الإنسان في الخروج من المازق لا حدود لها، لأن العقل لا يمكن أن يسجن إلى الأبد. فهذه التغيير والتأثير في معادلة الوجود الحضاري أمر ممكن ومحتمل ويبقى قائماً.

في حلقة هذا الطلام الحضاري، وهي زلزلة هذا الحصار الوجودي الذي يعانيه العقل العربي، ثمة إمكان للتوحيش وقلب العدالة، ونهوضنا الحضاري يجب أن يبدأ بوعين العقل

الثائرة التي يمكنها أن تفرس روح التغيير والعمل والفعل والإبداع في اتجاه بناء الإنسان الجديد الذي يمتلك القدرة على التجاوب والتهوؤ. فالبنية في الإنسان ومن الإنسان في الطفل والطفولة.

وهي رحلة البحث عن مخرج حضاري وإنساني، نحن مُكرهون على تشكيل بنية النخلف ودراسة عوامله، وبالتالي في هذا السياق نحن ملزمون بدراسة العولمة كظاهرة تاريخية، لا نبلغ حجمها أو فدحها وذمها، وعلى الأثر توجد لدينا إمكانيات واسعة لإعادة النظر في أساليب تربية الطفل ولتحرير الطفولة من عوامل جمودها وتقلتها.

بقي أن نقول إن التربية التي تسود مجتمعاتنا ما زالت تصاني هيمنة أسطورية لمضاهيم وتصورات أشبه بالخرافات والأوهام، وأنه يجب علينا إزاء هذا التحدي أن نحقق ثورة في المفاهيم التي تعمل بالطفولة وتربية الأطفال، علينا أن نفتتح كل الأعشاب الضارة وخضراء الزمن التي نبث في ثوب التربية التي نشهجهما حالها في تربية الأطفال، وهي تربية تقليدية تدمر وتؤذي وتقتل وتضعف، وذلك بدلا من أن تربي وتصلح وتحب وتقوي، لأن في التربية الحديثة حكمة تقول: كل ما لا يربي يميت وكل ما لا يربي يهدم. ومعار البناء الصحيح، وهذا للتربية الحديثة. هو الوعي **والوعي العلمي بأصول التربية الحديثة** ومفاهيمها وأجالياتها ونظرياتها وأسسها السيكولوجية.

وتأسيسا على ما سبق يمكن القول إنه يتعين علينا نحن العرب، في مطلع هذا القرن، الواحد والعشرين، من مفكرين وسياسيين وعلماء وكتاب ودارسين، أن نوجه طاقة إحيائية تويرية في المجتمع تسمى إلى حماية الأطفال من كل أشكال الاغتصاب والاستغلال، وإلى تخصيصهم ضد مختلف أشكال التحديات الحديثة التي تداهمهم من دون رحمة في زمن التحديات. وبقي من البيان أن هذا الطموح الإنساني ينطلق من اعتبارين أساسيين:

أولا - اعتبارات ذاتية في الطفولة هيئها، حيث يتعين علينا أن نؤكد من جديد أن الطفولة يجب أن تكون غاية بذاتها، لا بل يجب أن تكون غاية الغايات ونهاية كل طموح إنساني في مجال التربية والتعليم، وهذا التوجه ينبع من اعتبارات أخلاقية وإنسانية ودينية ووجدانية تتجاوز حدود كل وصف وتصنيف.

ثانيا - اعتبارات حضارية وإنسانية ونهضوية، فالطفولة تشكل نقطة انطلاق كل محاولة نهضوية أو حضارية، لأنها كما أسلفنا، تشكل العمق الاستراتيجي في المجتمع والحياة، والطبقة الأعمق في التكوين الإنساني، ولذلك فإن أي محاولة للنهضة بالجمع لا تأخذ هذه التوجه بعين الاعتبار ستعني بالإخفاق والفشل، وهكذا، فإن أي محاولة أخرى تتعلق بعيدا عن هذه المرحلة لن تحظى بأي نجاح ممكن أو محتمل، وبالتالي فإن درجة الإخفاق تكون أكبر كلما كانت المسافة الفاصلة بين مرحلة الطفولة ونقطة الانطلاق أكثر صفاء واتساعا.

وهنا في هذا السياق، يتعين علينا أن نذكر أن التربية العلمية الحديثة في مستوى الطفولة تشكل الشرط اللازم في كل إصلاح تربوي ممكن ومحتمل. وأن الإصلاح التربوي يشكل العمل الإستراتيجي للإصلاح الاجتماعي برمته. ومن هذا المنطلق، يجب أن نقول بأن الزهراء الحضاري لوجودنا وحياتنا المجتمعية يتمثل في مدى قدرتنا على إيجاد تحولات عميقة وتبوية في أساليب تربية الأطفال، والعناية بهم وتثقيفهم وفقاً لأحدث معطيات المعرفة العلمية والتفكيرية.



بازية البدانة ومقاومة الفيلسوف : الفكر المغربي في مختلف الأطراف

بقلم: د. محمد الشيخ^(*)

فلما ما يداني ربيع الفنون من الزمن كتب الأستاذ عبد السلام بنعبدالمعالي في تفوييم وضع «الفكر الفلسفي بالمغرب» يقول: ربما لم يكن الوقت بعد الدراسة الإنتاج الفلسفي لدينا ومتابعة حركته وتطوره، خصوصاً أن هناك من ينكر حتى وجوده، فيعتبر أن ما يروج لنقدنا من أفكار وما يتناول من كتب لا يعرف أن يكون مؤلفات مدرسية تعليمية، مبهمة ترويض ما يصدر في أوروبا أو محاولة تأريخ الفلسفة الإسلامية، وأن هذه المحاولات لا ترقى إلى مستوى الفلسفة الغربية، ولا تعاضى الفلسفة الإسلامية أيام عزها ومجدها (ـ) (١).

والحال أنه لما كتب الأستاذ بنعبدالمعالي ما كتب لم تكن الأوضاع الفكر الفلسفي المغربي وقتها قد انجلت الانجلاء الذي تحقق لها فيما بعد.

فما كانت ألها قد تهدت التبدلي أعمال جيل الرواد من مفكرين المغرب، إذ ما كان الأستاذ عبد الله العروي قد ختم بعد سلسلة مفاهيمه في «الحدائق»^(٢)، ولم تكن معالم مشروع الأستاذ محمد عابد الجابري - يعني الثلاثية التقديرية - قد اطمحت وضربها الذي استقرت عليه^(٣)، ولا كانت إرغاصات جهود الأستاذ علي الوكيل من أجل بناء «فكر حضائي ديموقراطي» قد اكتملت^(٤)، لا ولا كانت جدالة الأستاذ طه عبد الرحمن المضادة قد أسفرت

(*) باحث مغربي - مراكش - المملكة المغربية.

عن وجهها التحليلي التقليدي بعد^{١٢١}، واليوم، وبمناسبة مرور نصف قرن على صدور أول كتاب فلسفي في تاريخ الفكر الفلسفي بالغرب^{١٢٢}، نعتقد أنه ان الأوان لإطلاع الفارئ العربي على الخصوبة والحياة التي شهد عليها هذا الفكر في هذه المدينة القصيرة. فاني نأني تنوع في زمن قصير كهذا (١٩٥١، ٢٠٠١)؟ وهلا تحسب ثقافة الأمم إلا بالثقوة المعمونة فإن هذا الاجتهاد العظيم فاق: إن كما أو كيفا، كل ما أنتجه للغاية منذ أن كانوا مغاربة؟

وعد، لا ينبغي من هذه الثقافة التي نضعها اليوم بين يدي الفارئ سوى الإسهام في التعريف بهذا الفكر فكيفما لجعل الرواد من أساتذتنا، وتأسيسا للجدل الدائر اليوم - بمحق أحيانا ومن بونه أحيانا أخرى - حول مسألة «الحداثة». هذا مع العلم السابق: أننا نزع من أن جل ما كتبه مفكرو الغرب من التأليف المبدعة يكاد يكون حوارا صامتا حول مسألة «الحداثة» والتقليد. وإن الأصل الذي دار عليه مدار الفكر الغربي إنما هو من استلهام الحداثة ومعالجة التراث. بل لعلنا لا نبالغ في شبه إن نحن قلنا: إن النظم لمختلف القضايا التي طرحها الرواد من مفكري الغرب ما كان من أمر سوى قضية «الحداثة» والتراث، إن توسيعا أو اختصارا أو استشكالا...

لهذه الصيغيات كلها ارتأينا أن نعرض إلى مشاريع فكرية مغربية رائدة: مشروع عبدالله العروي، ومشروع محمد عابد الجابري، ومشروع علي أومليل، ومشروع طه عبدالرحمن، وأن نسهم في نقل الحوار «الصامت» الدائر بينها من خلال «الكتلمان» إلى حقل «الإعلان» ومن منزلة «الخطوة» إلى منزلة «العلم».

١ - مشروع عبدالله العروي: الدعوة إلى الأخذ بأصناف الحداثة

لغة عبارتان ردهما أستاذنا عبدالله العروي كان لهما أبلغ الأثر في نفسه إذ يقدر ما هما علا نفعهما أسس وحسرة على سوء التفهم الحاصل بين مفكري الغرب وحضارة الإسلام استحضار على رفع

تحدي الإجابة واستحضار على فعل ذلك:

هذا الفكر الألماني هيجل، أستاذ عبدالله العروي غير المباشر - بعد أن هو ذكر في محاضراته عن «تاريخ العالم» أن حضارة الإسلام أسهمت بجهود مستتاعها في حركة التاريخ الكوني. فإنه سرعان ما أضاف إضافة فيلسوف التاريخ المستشرق لأحواله اثنتين بمآلاته: «واليوم، وقد اضطرت أمة الإسلام إلى الانكفاء في آسيا وأفريقيا وإلى الانكماش في جزء ضئيل من أوروبا بالر من تكالب القوى المسيحية ضدها، اندحرت أمة الإسلام منذ زمن غير يسير من مجال التاريخ الكوني. وما هي الآن تحيا في فتور حمية الشرق وسكينته الضمور لتغير التاريخية»^{١٢٣}.

لقد كتب المستشرق الأمريكي ذو الأصل النمساوي هان جرونباوم - أستاذ العروي المباشر - يقول في ما يشبه التوبة الملوثة: «إن مستدرك الإسلام أبدا القرون الخمسة التي سبقتها».

يبدو أنه إذا كتب هو ما كتب، ما كان يعلم أن من بين طلبته طالباً مغربياً أخذ يفهم في نفسه واقعاً هذا التحدي، يقول ذلك [يعني الأستاذ] لأنه لا يرى الإعجاز¹⁴، ولما كان هذا الطالب يعلم علم اليقين أن لا إعجاز بلا إنجاز، بل الإعجاز الإنجاز. لا سيما أن، «من شأن الزمن ألا ينضبط، اللهم إلا أن تحدث معجزة». فإنه، مع ذلك، دعا إلى تحقيق الإعجاز بالإنجاز، وإلى ضغط الزمن وضغطاً وبطي المسافات طفرة. وإن لسان حال الطالب المذكور لأخذ يردد في لحد وإصرار: «كلا، سوف يستدرك الإسلام تأخره، على شرط أن يأخذ بأسباب الحداثة. وذلك مثلاً أخذ بها غيرنا من الأوروبيين الذين كانوا متطلفين عن الركب، فطالوا» الرد الوحيد هو ما منتجزة مستقبلاً، هو ذا أصل مشروع المعرّوب الفكري الذي عنه نشأ وتفزع.

وبعد، إن من يقرأ كتابات الأستاذ هيدلته المعرّوب وهلة واحدة ويتفلس واحد، يأتي أنها شديدة الانساق عظيمة التسويق، والجمال أن انظاره الأساسية دارت على أمور ثلاثة: أولاً، حاولت هي بداية، أن تصف «التناقضات» المجتمع العربي الاجتماعية والذاتية الوصف للكون، وذلك بتوسل آلية «التقارنة» و«المقابلة» بين الشعوب العربية ومختلف الشعوب الأخرى، قريبة كانت هي (الثلاثا القرن التاسع عشر) أم أسيوية (الثلاثا النصف الثاني من القرن العشرين) وذلك إيماناً منها بفعل التاريخ في الأمم وبوحدة مسارها وبإمكان الانتماء بالسنوى ونقل التجارب مع تبنيها في الحياة القاسية. وثانياً، حاولت هي كذلك «الانطلاق» الذي حكم الطريقة التي عكس بها الفكر العربي تلك التناقضات، أي أنها سمت إلى «المقابلة» بين «الواقع» من جهة، و«العكس» في «الوعي» العربي من جهة أخرى. مسترشدة هي ذلك بمفهوم «الألوجية» المعبر عن مفطن «الوعي» غير المطابق للحال.

وثالثاً، حاولت هذه التاليف أن تسوّغ «منهجها» الذي اصطاعته هي هذه الأنظار تسويها معقولاً، وذلك وصفاً منها، لا بضرورة النظر وحده فحسب، وإنما أيضاً بضرورة النظر في «منهج النظر» نفسه وعدم تركه سدى أو همل¹⁵.

فهذه الأعمال إذن، إذا ما نحن معنا صنافتها، أصلاًها نظر هي «التناقض». مجال أول من النظر، واعتبار هي «كيف عكس الفكر المعرّوب» هذا التناقض. مجال ثان من النظر، واستيعاب هي «المنهج» الذي توسلت به إلى تحقيق كل ذلك. مجال ثالث من النظر، إنها نظر هي «الحال» أو «الواقع» (التناقض). واعتبار هي «الحال» أو «الوعي» (الفكر). وتفكير هي «المنهج» أو «النظر» أو هي نظر هي واقع معيش [الواقع المعرّوب]. واعتبار هي انعكاسه في ذهنية من يعيشونه [السياسيون والمثقفون العرب]. واستيعاب هي منهج اعتبار ذلك والنظر فيه [النظر في منهج النظر نفسه]. أو قل بالجملة: هي «نقد اجتماعي» ونقد أيديولوجي».

واعتقد ذاتي^(١٠)، علينا بالمفهوم الأول نقد «المجتمع العربي» ونقصنا بالشأن نقد «الفكر العربي» الذي هو، على التحقيق، «أدوية» أي وهي بالحال ما طابق الحال [حال العرب]، وأقدنا بالتأثت نقد هذا الفكر الناظر لذاته: أي بيان «إبراهيمية» وحدود «أبوابه الفهجية التي امتد إليها» من «معاينة» ومقابلة» وغيرها من الأدوات للهيبة الاستطاعية. وكذلك فإنه لا غرابة أن يتداخل في اتجاهات العروبي «البحث التاريخي» والتحليل السياسي والاجتماعي، والتوضيح الأيديولوجي^(١١) شاملا فريدا بينهما مكانا.

أكثر من هذا، إن الناظر في هذا النظام لا معالجة يفي أن له «نظمية» ينظم فيها. فهذا العروبي نفسه يصرح، وذلك على الأقل في تناسبات. بنظمية فكره هذه وأسسها نظره. ففي سنة ١٩٩٦ أنشأ يقول في كتابه «مفهوم العقل» «إن ما كتبت إلى الآن يمثل فصولا من مؤلف واحد حول مفهوم الحداثة»^(١٢). وفي كلام آخر له جرى هذا الجري أسس إلى جريتي «السياسة الجديدة» و«البراسيون» سنة ١٩٩٨. وذلك بعد أن كان هو أشار إلى تعاقب المفاهيم التي حلها من كتاب «مفهوم الأيديولوجيا» (١٩٨٠) إلى كتاب «مفهوم العقل» (١٩٩٦) مروراً بكتبه التي تعلقت بمفاهيم الحرية (١٩٨٩) والعدالة (١٩٨١) والتاريخ (١٩٩٢). بأن ثمة تعاقبا رفيعا بينها، وأن الغاية منها هي ما عبر عنه بتولاه «بني أحوال» إظهار مقومات الحداثة^(١٣).

أ - مفهوم الحداثة، في فكر عبد الله العروبي

ما فطن عبد الله العروبي لأهمية أن «الحداثة» [مفهوم] تنسج كل المجالات، وإن «لا أحد» [عصر] يمكنه أن يوثقها^(١٤). ولذلك بحيث أخذت هي تتكلم «تفاد» من «العقل» إلى «الدراسة» إلى «الأسرة» وإلى «الروح» نفسها، واستحدثت هي تقوى في لحظات مختلفة وبإضافات متباينة مختلفت بوائت المجتمع بلا استثناء ومن غير انقطاع، إلا كان الشأن في كنهها. كنية التحديث. أن نهض على ضربه من «التعمية» والتوحيد، «وآلا تترك للتعدد والتعدد متقلتا، فحقيقة الحداثة، إن هي وقف على أسرها، أنها نوع مختلف «اليزات» التي تحلمي بها الأمم وتسير وإذابة. وبما أن ثمة دوما من يسعى إلى «التميز» فإنه لا معالجة مستعد» ولذلك فإنه «مستعد دوما حركة، تقوى أو تضعف وتشتد أو ترفق، تقوم ضد «سيرورة» [الحداثة] منهية إياها بالانقضاء إلى الحس الإنساني»^(١٥). وما كانت حالنا عن حال شعوب أخرى بمصر. وما كنا بدعا من الأمم، فلما بأول أمة تراجعه موجة الحداثة العالمية العارمة، فمتلما توجد في الغرب نفسه. موطن مولد الحداثة. المعتد في هذه السيرورة التاريخية والتشدد، فتلك توجد عندما نحن أيضا ندع الحداثة ونلناها، لا تميز لنا في هذا المجال ولا نقد^(١٦). وإن لسان حال الثوريين هنا وفيما هو «أرود الحداثة باسم قيم البشرية المشتركة» وبالحمد إن لسان حال التقليديين منا هو: «أرفض الحداثة باسم قيم قاريضا».

وقد اختار العروبي منذ البداية اختباره البعني: جعل هو من «تحدث الفكر والمجتمع العروبي» مشروعته الفكرية الأول باعتباره^(١٧)، مفضلا بذلك أن يتحدث عن المصدر القطعي. «التحديث».

أكثر مما فعل هو الحديث عن المصدر الاسمي.. «الحداثة»⁽¹⁾، وبما أنه لطالما جرى الحديث عن «الحداثة» و«التقدم» من وجهة نظر جاسدة، فإنه صار المهم الآن، ضرورة أن نتحدث عن «الحداثة» من وجهة نظر فعلية سيالة، «التحديث» و«التقليد»⁽²⁾، وليس «الحداثة» و«التقدم».

بيد أنه حين تحدث الأستاذ المعروفي عن «الحداثة» فإن أول ما طرحه، بدا، كان السؤال: «ما الحداثة؟» وقد أبدى توجيهه مما إذا كان ذلك لا يعيننا، تحقيقاً، على «أجوبة مقبسة» لا سيما إن نحن علمنا أن الحديث عن «الحداثة» هو، على التدقيق، حديث عن أضرب من «الأمور الحديثة المتعددة الشلوعة» التي ليس لها «الضرورة» أن تتزامن، إذ لكل مجال «حداثته» الخصوصية التي طرأت عليه: الفن والفلسفة والعلم والاقتصاد والعمران... أكثر من هذا، ما كانت وثيرة التغير وحدها هي التي تتباين من مجتمع إلى آخر ومن حقبة تاريخية إلى أخرى. إذ ما كانت الحداثة تتكسب كسباً نهائياً لأي دولة أنى كانت، ولا هي كانت تمنع المنع كله عن أي فرد، فكل دولة مطالبة بأن «تحديث» أكثر وعلى المواءم، ولا بلد يمكن أن يمتد نمداً نهائياً بأنه حديث بحدثة تامة⁽³⁾، وإنما التباير حدث من مجال من مجالات النشاط البشري إلى مجال آخر: إذ عادة ما يشهد مجال «الفن» انقلابات أكبر من تلك التي يشهدها مضمار «العلم».. وفي على ذلك، حال «الأدب» بالنسبة إلى «المجتمع».. وحال «الاقتصاد» بالقياس إلى «الأسرة»... فكيف يستسيغ للمرد أن ينعى بأصبعه إلى بلد ما لما هو يمسأل عن معنى «الحداثة» فيقدم لنا تعريفاً بالمثل قائلًا: «انظروا في فن الحداثة».

أزيد من هذا، لقد أعطيت الحداثة عدة تعاريف لولوجية واقتصادية واجتماعية وفنية... مما وصى من أن من شأن «الحداثة» أن «تخرج بالبيع للجمال الذي يضع الباحث نفسه فيه» وأن من أمرها، أولاً، أن تعرض مختلف المروض بحسب ما إذا كان مجال تطرحها مجال اقتصاد أو اجتماع أو أدب أو طبيعة... وأن تعرض، ثانياً، بحسب منطلق لتفكير هذا الفكر الذي يعرفها وقناعته الثقافية وميولاته الفكرية.

وثالثة الأثافي أنه ينبغي التمييز في أمر «الحداثة» بين الحداثة من حيث هي «مضمار تاريخي كوني» دل على أن مجموعة من البشر أرادت «تعميم» حقبة من الأحداث التاريخية. التي حدثت في لحظة محددة ومكان معين، على سائر البشر⁽⁴⁾، أكثر من هذا، الثابت أن النخبة الأوروبية المتقدمة - الأنتجسية - هي التي فرضت وجهة نظرها الحداثية هذه على البقية من الشعب، فامر الحداثة بهذا، شلها ذلك أم إيناه - أنها كانت دوماً من فرض «أقلية».. نخبة - على «أكثرية».. ولهذا سئط الحداثة لليدي دوماً - وهذا أمر طبيعي - على أنها نزعة إمبريالية أو استعمارية أو استكراهية. بل إن القلق نفسه، سواء أكان في الحداثة معتقداً أم كان لها منتقداً، هو نفسه ظاهرة حديثة⁽⁵⁾، إذ هو ابن الحداثة. فلا مثقف بلا حداثة ولا حداثة بلا مثقف.

هذا وجه للحداثة، والوجه الآخر المثبتي هو أن الحداثة، فضلا عن أنها مسار كوني، فإنها «نظمية أفكار» شأن «العقل» والحرية، و«التاريخ» والفرد... وهي أفكار وإن هي «استقيشت» في أوروبا فقد دل التاريخ على إمكان مزجها، لدى شعوب أخرى غير الشعوب التي نبشت عنها، وذلك لأن شأنها أنها تدخل ضمن مجال «الأفكار المتاحة للبشرية جمعاء» تهلل هي منها متى تحصل لها الوعي بذاتها وبتاريخها وقايست حالها بحال غيرها، أو اضطرت إلى الرد على تحدي الحداثة الخارجي الذي يحاسرها ويهددها ويؤمدها بالوعيد.

قد تحقّق، أن «الحداثة» إذن «حالة تعايش» وهي حالة بدالة سيالة، وأن شهود الإنسان على أمر هذا «التغيير» و«التبدل» هو الذي يدفعه إلى التساؤل حول «الحداثة»، وأن هذا «المساؤل» نفسه هو ما يعلمه من أن يكون عنها مفهومين «ثابت» و«متغير». وقد تلخص بهذا أن مفهوم «الحداثة» هو من تلك المفاهيم العسية المثبتة المتغيرة التي يكاد يكون من المستحيل تحديدها التحديد، ولذلك لزم المعقول عن «التحديد بالرمز» إلى «التحديد بالأوصاف». بيد أن ههنا أيضا صعوبة نثرنا: أي «ميسم» نسب به «الحداثة» لا سيما أن الماسم بدورها، شأنها شأن التعديلات، غير قارة هي ولا ثابتة إذ لجهود غلت اعتبر مؤشر «استهلاك الفصح» و«ساعة الصليب» «الساعة» الدالة على «حداثة» بلد ما، واليوم ما هي معالم هذه المعالم التي لطالما شهد حجم استهلاكها من الفحم على صحتها متروكة مجهزة غفلة تنمية مشيئة وبالقدر من ذلك، فإن سمعة الحداثة الاقتصادية اليوم ساركة في «المسح النظيف للار المني» بالحواسيب والذي يكاد يكون من البطر حارفا، ويقتل ثلاثين سنة غلت عدت «ساعة الحداثة» هي ساعة الحديث عن «الإنتاج» وتأثير «التضيق المرنج» على التنظيم السياسي والأسري، وما قد صار الخبراء اليوم لا يتعدّون إلا عن «التواصل» و«الآثار وسائل الإعلام» السلبية على نحو الأمية وعلى نسبة للثرونية ساعة للحداثة وسيماء...! معنى هذا، أن الحديث عن «الحداثة» من حيث هي جملة مياسم يتحدد بها مجتمع معين. لا يمكن دركها إلا من حيث هي سيورة غير متكافئة ولا متكاملة، وإن جماع أمر القول إذن لهو أن الحداثة سيورة، وأن معانها أيضا هي سيورة. فكيف لنا إذن أن نوقف السيورة بالسمعة الثابتة أم أنى لنا أن نجسد السيورة بالفكرة المجردة؟

ومع هذه التحفظات، فإن العروى يرى أن التطور في أمر «الحداثة» شأن من الخصائص المؤرخ الاجتماعي أو المؤرخ عالم الاجتماع، إذ ينشغل التقني والبيروقراطي بعادة انشغالهما، التحديث التقني والإداري المتصل الدائم. وينشغل التمرس أو داعية الأيديولوجيا التقليدية بمهاجمة الحداثة بالتطر والقرار بها في العمل، فإنّه وحده يعمن به الحديث عن «الحداثة» وهو إذ يفعل، فإنّه يعتمد، بداء، إلى درس «تجليات» الحداثة، وهي تجليات تتبدى في العلم والاقتصاد والمياسة، وتكس صورة الإنسان الحديث.

وهكذا، فإنه من جهة النظر إلى العلم، فإن تجلي الحداثة في العلم وليد الإنسان الحديث المالم إنما هو أمر نشهد عليه سمة - التخصبة العلمية التي صارت تؤسم بها على عهد الحداثة؛ إذ صارت هذه القضية «موقوفة» و«معلقة» غير «مطلقة» ولا «يقينية»، وذلك لأنه صار يمكن في أي وقت من الأوقات أن نقدها الوقائع، ولا يقى هي «ثابتة» أو «نهائية» بل إن القضية التي لا تقبل أن يطبق عليها إمكان التفتيد لا تعد قضية علمية على الأصح، أما في مضمار الاقتصاد، فإن تجلي الأمر الحديث فيه يبين لنا إذا ما هو قانون بالاقتصاد القداسي - اقتصاد العائش - هذا الذي ظل دوما اقتصادا مطلقا بينما الاقتصاد الحديث - اقتصاد السوق - اقتصاد شأنه التوسع دائما، وذلك لأنه من شأنه أن يفتقد دوما توازنه بلا توقف، ومن ثمة يضطر هو دوما إلى تجديد ذاته.

وفي مجال الديمقراطية، فإن الواضح أن حقيقة الديمقراطية، بوصفها سمة الإنسان الحديث، أنها نظام سهل الانعطاب بحيث يسرع إليه الكسر ويحتاج دوما إلى الجبر، فهو نظام من شأنه أن يفتقد التوازن على الديمومة، وأن يوجد في حالة هشاشة مستتامة، وأن يتوجد في انتظار تهديد داخلي ما يفتأ يتجلى فيتجدد وتنتهي الديمقراطية الحديثة دوما إلى أن تقتصر عليه والضرب دوما نفس الزيج ليهزمه... فقد اتضح بهذا والتجلى أن ديمقراطية الحداثة تمثل عيش modern lived بين جماعات ومصالح وآراء سرعان ما يسرع إليها الانعطاب بمجرد أن ينكر أحد الأفراد أو جماعة ما إحدى قواعدها، وإن مقاومتها لمي هشاشتها الدائمة وإن قوتها لمي إمكان تجديد مقاومتها...

ها قد تحصل لنا إذن تحديد معنى «الحداثة» عن طريق السلب، إذ نحقق أنه سواء نحن نظريا إلى أمر «الحداثة» من جهة مجال الإنتاج الاقتصادي أو العلاقات الاجتماعية والسياسية بين بني البشر أو الصلات العرفية والعلمية بين بني آدم والطبيعة، فإن الثابت المتكرر هنا هو، إن حدد مليا، التطلاق اليائس مع «الشان لتطلق» و«الأمر الدائم» و«الاعتبار النهائي»، فلا «إطلاقية» في منطلق الحداثة ولا «ديمومة» ولا «نهائية»... وهذا الأمر، إن هو حدد إيجابيا، دأبه «الشان المؤقت» و«ديمومة» الأمر للتغير، وشأنه «الاعتبار الزائل» أو قل بالجملة، إنما الحداثة كل الحداثة في الانتقال من ضرب من تصور الأشياء قائم على «الإطلاقية» إلى ضرب آخر ناعض على «الضاربانية» أي على ربط الوقائع بأصلها التاريخي التسمي بالوقت الحديث... هي ذي الحداثة، فمن هو الإنسان الحديث؟

لئن نحن قبلنا أن يرد تاريخ الحداثة أساسا، إلى ظهور اقتصاد السوق وبرز العلم التجريبي، وبدو التنظيم الديمقراطي، فإنه في انظار المؤرخ - عالم الاجتماع - يصور «الإنسان الحديث» هو إنسان التازلات والتسوية والترامي³³، فلا غربة لهذا أن يبدأ العهد الحديث لدى المؤرخين بشلل الحروب الدينية، مما دل على ضرورة العيش خارج فكرة «المطلق» التي

بداية الحداثة ومحاولة التخليد : الفكر المزدوج في مفارقة الحداثة

كانت تنشبت بها الأطراف المتصارعة . ولهذا فإنه لن اثير الفيلسوف - انتكالم أن القيمة هي «الأمر المطلق» فإن الإنسان الحديث هو إنسان «الأا قيمة» أي ذاك الإنسان الذي ما صار ينتظر أي «أمر نهائي» ويتوقعه: أي أنه صار يعتقد أن ما ثمة من شأن ينهض على أساس «صحيح» أو يستند إليه^(١).

والحال أن الظاهر في تحديد «الحداثة» هذا يجد أن الحداثة. من حيث هي «شكل» مبدل بلا مضمون مقرر أو معطى مسبقاً مؤكداً. إنما هي نهضت على رؤية للأمور «جمالية» أو «إنسانطيفية» شأنها الاحتفاء بالإبداع والابتكار والتجديد العالم. ومن ثمة فإن اكتشاف الفن ما كان نتيجة لحركة الحداثة. وإنما هو التحديث نفسه كان دل هو الحداثة. أو ليس التحديث «تجريباً» و«التجريب» هو روح الفن؟ هو ذا سر الحداثة: ففي كل يوم تغزو الحداثة وكذا من أركان المجتمع التوارية الركينة للنزوية: فتسلب بذلك «المطلقات» التي لغشوت واستحجرت. كذا. لا شيء في اعتبار الحداثة يكون «كاملاً» و«تاماً» و«نهائياً» لا الديموقراطية. ولا العلم. ولا التقنية. ولا حتى الأدوات التي تبين عنها «الترجمات الاقتصادية والوضعية والكهربائية والمركسية» . والتي تدعي أنها «قيم مطلقة». وذلك حتى ولو هي كانت تعاض أحياناً على أنها «مطلقات» و«أوامر» و«قوانين».

وبالجملة الواحدية. هي ذي «الحداثة» وهذه «أعمالها» . فمعقد معنى توسيم المروزي للحداثة. أن معنى «الحداثة» ملتزم من «مباني» و«التجديد» و«الإنسانية» و«الشككية» و«التجديدية» : إذا ما هي اجتمعت تحققت. وما تكفي فيها نفس من الحداثة.

ب - تحدي والحداثة : مفهوم الحداثة

أوجز عبدالله المروزي «مروية الحداثة الكبرى» وبنائها على عصب مفاهيم ثلاثة. إذ رأى أن الشأن في الحداثة أنها «تطلق من الطبيعة» معتمدة على العقل في صالح الفرد لتصل إلى السعادة عن طريق الحرية. فلا خلاف أن «نشط» هو بين بداية الحداثة (الطبيعة) ونهايتها (السعادة) . وهذا هو مدار مبدلها وملتزم «مروية الحداثة الكبرى» . مفاهيم «العقل» و«الفرد» و«الحرية» . لتعرض لهذه المقومات مقوماً مقوماً.

أول مفهوم الحداثة: أصل العقل

وقد لاحظ المروزي أننا ما ضلنا نقول ونكرر منذ عقود أن الفكر الذي ورثناه عن السلف . ما يسميه البعض التراث . يدور كله حول العقل^(٢). وأتينا «نؤمن» ونقول منذ قرون إن الموروث من ثقافتنا مبني على العقل إطلاقاً^(٣). إلا أنه استشكل هذا الأمر استشكلالا فتساءل: بدءاً «عن أي عقل نتحدث؟» واستفسر. ثنية. «لو هو حق هذا [الأمر]» فلعاداً نخطئناه: أغليس يخطر ببالنا أن نتساءل . وحياتنا اليوم تشهد على ضروب من اللا معقول لا حد لها . «أو لا يكون العقل الموروث. العقل الذي لتصوره ونعتر به هو بالذات أصل الإحباط».

يفاجئ المصري قارئه، يدا، حين يصرح بأن: «العقل الذي تحتفل به [الثقافة الإسلامية] مفهوم ملتصق بها ومطابق لما يعرف بنفس الاسم في المجتمع المعاصر»^(١٢٠). إذ حقيقة العقل الحديث أنه «عقل من نوع آخر». كلا ما كان العقل الحديث، بخلاف العقل القديم، استدلالاً ونظراً، وإنما العقل الحديث العمل. فقد تحقق بهذا أن مفهوم «العقل»، بمعنى الآخر، أي الحدائي، ما تبلور هو إلا بعد أن طفق الإنسان يعمل في دائرة أوسع فأوسع. والحال أنه كلما اتسع نطاق التخصصات العقل: هي ميدان الزراعة والطب والبيطرة والملاحة والحرب...، ازداد دقة مفهوم «العقل» والعقلانية، (...) ذلك هو المفهوم الحدائي للعقلانية، وهو مفهوم لم يتطور، على التدقيق، إلا في أواسط القرن التاسع عشر^(١٢١). هو إذن عقل تجاوز النظر إلى العمل أي تجسد في تنظيم وسلوك، وذلك بحيث، إذ هو بني على الحساب والهندسة، فإنه تجلى في التنظيمات (الجيش، الوظيفة، الاقتصاد، التعليم...)، ثم في السلوك، وذلك لأن الفرد الذي لقن قواعد العقل في المدرسة والعمل والتجرب والوظيفة تعود على هذه الضوابط كل التعود فصار ينظم حياته الأسرية بحسب مقتضيات نظام العقل، وتعودت عليه وأداته على قواعد التناسب الهندسي، فتكون لديه نوع خاص لوحظ تأثيره في مجال المعمار والهندسة والموسيقى والرسم...^(١٢٢)

يبد أن العقل ظل، في الثقافة العربية الإسلامية، محمداً دوماً بأمرين:
أولهما أن هذه الثقافة اعتبرت أن فوق كل «عقل» لغة «عقل أعلى»، هو «المطلق» أو «العلم» أو «اليقين» بالعلم المطلق. وهنا هي مشكلة اليقينية للطلبة التي يلزم أن ينضبط لها كل عقل يقب ما يوافق إعمال العقل عادة من «فحص» و«تأمل» و«حيرة» و«شك» و«تردد». هنا الطريق إلى الإيمان، هنا الطريق إلى الإيمان، هنا الطريق إلى الاطمئنان. أنها التداخلون اطروحوا كل حيرة. هنا ينبغي لك أن تدع كل شك. وهنا يكون اليقين حاصلاً قبل التطور^(١٢٣). فالعقل هنا «تأويل» بمعنى عود إلى «الأول» وإلى «النص»^(١٢٤). وبهذا صرنا أمام مفارقة: «صار العقل هو ما يعقل العقل ويحده، لا ما يطلقه ويسرعه. وما يعقل العقل، بل يؤسسه كعقل، هو علم المطلق الذي هو علم مطلق»^(١٢٥). ومن ثمة انتهت تجربة العقل العربي المعتقل إلى «إرغام العقل على الانحلال في لا عقل يبدو كأنه غاية وتمام العقل»^(١٢٦).

ولقد كان من نتائج هذا «العقل المطلق» الذي شافته أن يطو على العقل البشري المجتهد، أنه «كَيْفَ عقل العقل» (...) «^(١٢٧)». إنما الإنسان العربي مال دوماً إلى السكون إلى اليقين، وإلى الإيمان بدل الإيقان. واعتبر هو أن «المعرفة متى شأبها ريبة أو حيرة لم تكن معرفة صحيحة». وقد نسي ما قاله أبو حيان التوحيدي من أن «الشك صيغة الإنسان». كما نسي درس التعمية الذي ورد في هذا الحوار الطريف: قال ابن الجهم ذات يوم، «أنا لا أكاد أشك» فقال له المكي: «وانا لا أكاد أوقن».

ذلك كان عقل الانحصار الذي ساد الثقافة العربية، وهذا عقل الانغلاق الذي شد عن الثقافة العربية الإسلامية. كلا، ما أنتج هذا العقل الملحصر العلم - إذ هو قرن العلم بالنفس - وما نادى إلى العلم بمعناه الأصح، أي العلم الصناعي، علم الاختراعات المستمرة في الصناعات: علينا التكنولوجيا¹²⁴. والحال أن مشكلة هذا «العلم النطلق» الذي تعلق بالعقل لطلق أنه كان عاجزا عن «عقل الزمان» أي عن «عقل التطور والتغير»¹²⁵. وفي ذلك حصير له والانعصار¹²⁶.

بهذا ندرك كيف أن هذا العقل افترق أهم مقومات الحدائث: التجريب، الفن، التوهم... هذا مع تقدم العلم، أن «التوهم» هو ما كان من شأنه أنه فتح أمام العقل الحدائي - الذي هو «عقل فني وجمالي» بالمرجة الأولى - أفاق «المحتمل» و«التسبي» و«المفروح» وما بقي هو، مثلما بقي عند العرب، أصعب الحروف واللفظ والوحي لا يتخطاه إلى تجاوز الأمر الظني والسعي إلى الشأن المحسوس المرئي. حاصرون بذلك البيان في اللغة والفن في التصرف في الألفاظ والتجربة في التمرن على الأمر المجهود المعروف، ومعالجة الشأن الفاضل المحقق الراسخ (العرف والنس)¹²⁷. فلئن تم إقصاء «الأمر المحتمل» و«الشأن التقديري»، لبقاء بقعة الأمر «الطبيعي» و«الضروري» و«الحاصل» و«الواقع» و«الحادث».

تأتي الحدود التي ولدت عندها العقل العربي التداخي ولم يتجاوزها حتى يصير هو عقلا حدائيا، أنه على هذا تأملنا قديما: أي أنه بقي «مفهوما نظريا»¹²⁸. فما تجاوز هو أمر النظر إلى العمل، وبالتالي ما كان من شأنه أن يؤدي إلى تطوير المجتمع عن طريق تصميم النشاط الصناعي وما يتربط عن ذلك التعميم من تحولات في ميدان التربية والتنظيم والتطبيق...¹²⁹ ما كان هو عقلا اجتماعيا مجسدا في سلوك جماعي قار ومنظم¹³⁰. فلا خفاء إذن أن هذا العقل ظل العبارة عن «منطق الفكر» لا «منطق الفعل»، وظل هو «منطق الإطلاق» الذي يكون اليقين فيه حاصلا قبل النظر، وما انفتح هو على «الفعل والعمل والابتدار».

كلا، ما كان في هذا العقل السابق عن العقل مجال للتوقع والاحتمال والتربد. وهي سمات العقل الحدائي على وجه التحقيق. وإنما كان هو «عقل النفس» لا «عقل الحس» و«منطق الاسم» لا «منطق الفعل»¹³¹. يقول العروبي: «حتى لو افترضنا أن العقل في مفهومه الإسلامي يوافق تمام الموافقة العلم النظري (...) يفتقر علونا أن نطرح سؤالاً آخر، أهم وأدق، وهو للتعليق بملافة ذلك العقل بالسلوك لا السلوك الفروي (مجال الأخلاق كما هي «ميزان الأعمال للقرائي» - بل السلوك الجماعي (مجال الاجتماع والتاريخ)، أي سلوك المسلمين وهم يتعاكسون (السياسة/الإدارة) - وهم يتجاهلون (الاقتصاد/العائقة) - وهم يتجاهلون أو يحاربون (العرب/الجهاد)»¹³².

ذلك منشأ «مفارقة العقل» في الثقافة العربية الإسلامية: تقول إن ديننا دين عقل، لكن التناويل الإسلامي التراثي لفهوم «العقل» إذ هو حضوره بالطلق وبالتطير ومنعته النسبية والعمل، فإنه أماعته، ويعترف المسيحيون بأن ديانتهم غير ديانة العقل، لكنهم مع ذلك لقدسوا وتحققوا لهم الحداثة! هي ذي «مفارقة محمد عبده».

في مفهوم الحداثة مفهوم «الفرد»

يرى المعروي أن لا حداثة من دون نزعة فردية. إذ هذه أن: «الحداثة تتلخص ومعاها تتعبر النزعة الفردانية»^(١٢). ويؤكد أن بأحالة الحداثة هي تسلي مفهوم «الذات»، ذي الأصول الفلسفية، شيئا فشيئا إلى الفكر الغربي برمته. وهو تصور قام على اعتبار الإنسان الفرد هو الفاعل صاحب الاختيار والابتداع. والأصل في مبدأ «الذات» هذا سقراط. وهو مفهوم ما وجد على عهد الحضارة القديمة على سقراط، ولا على عهد القرون الوسطى، ولا في الفلسفات الشرقية. إذ في هذه توجد مفهوم «الموضوعية» أو «الجزئية» أو «الكلية» التي من شأنها أن «تسحق» الفرد وتضعفه، وتذهب أثره وتذيب ذاته في مهو لا قرار لها^(١٣). وفي مرحلة ثانية صارت هذه «الذات» «فردا» بمعنى الاجتماعي والسياسي لكلمة «فرد»: عنينا الفرد العقل للمالك لحياته ودينه وعلمه. وهو الذي شهد التاريخ للعقول والاقتصاد العقلي والسياسة العقلية المتأخذه. ذلك كان مفهوم عصر الأنوار بمعنى «الفرد»^(١٤). علينا الفرد العقل. وفي عهد ثالث اختل مفهوم الفرد بمعنى الحداثة حيث صير إلى تعقلي من «تجريدية الأنوار». الفرد العقل الذي لا وجود له في الواقع التاريخي ولا كيان ولا قيام. واستمعوا لها هنا يتبنى مفهوم «الفرد الفاعل»: فسدنا الفرد الفاعل الواقعي لا الفرد الخيالي^(١٥). وهذا المفهوم هو الذي يقف عنده المعروي مؤلصبا له. ويوجد أنه يلائم وضعنا الاجتماعي والاقتصادي ويؤهلنا لقبني الحداثة. أما العهد الرابع، فهو عهد «الفرد الغابر» الخائف. وهو عهد لا يجد المعروي أنه يناسب ما عنينا لأنه يعكس الروح التخيلية المتوردة على الديموقراطية والاشتراكية. هو ذا تاريخ الفرد الحديث مختصرا، فليعتبر.

أما عنينا، في عهد الدولة الإسلامية (دولة السلطنة)، فإن الفرد ما كان هو نتاج لقيادة وإنما «الفردانية» [كانت] ثمرة الاستبداد وقوة سلبية عليه^(١٦). إذ كانت تجربة الدولة الإسلامية هي تجربة «التطرح بين قانون الجماعة ووجدان الفرد»^(١٧). إذ ما ألقى الفرد في أثناء هذه الدولة إلا «إنشأ، مستعبدا، مستتعبا، ملحقا، عبدا مؤثرا وعملوكا عليها: «الفرد داخل الدولة الإسلامية القديمة» مستبعد بالتعريف. فلا يعرف الحرية إلا إذا خرج عنها أو عليها^(١٨). وما من دولة سلطانية إلا والفرد مستبعد فيها^(١٩). ولهذا السبب، يقرن المعروي بين فردانية الأجداد واستبداد دولتهم: «الفردانية نتيجة الاستبداد»^(٢٠). كلا، ما يلبور مفهوم «الفرد» في الحضارة الإسلامية، اللهم إلا الفرد الجرد الأوحده الأصل الذي شأنه أنه يحيا

بداية الدولة ومفهوم الفرد: الفكر المزدوج في مفردات العرب

على هامش نظام السلطنة الجامع^(١)، وإثا للفرد التوحيد النابتة الذي «فردانيته [هي] نتيجة جدلية للسلطنة القائمة»^(٢)، وإثا للفرد الذي يمثل المجتمع ويتكلمش على ذاته بغاية تركية نفسه وتسمية مواهيه الروحانية، والحال أن في دولة هذا شأنها - الدولة السلطانية - بصير الفرد العاقل يرى فيها قبل شيء، أنها «جهاز قمع»، وأن له الحق في أن يتجو بنفسه، كما أن له الحق في أن يحقق حريته ويعزل عن غيره، فيكون أن يطلب الطوبى التي لا تتحقق: دولة الحكمة (الفيلسوف النابتة) أو دولة الخلافة (الفقيه المجهور) أو دار السعادة (الصوفي). الحل عند ابن حل فرداني طويولي لا يستهدف «أنتمس الدولة» وإنما هجرها والفرار، وما من سبيل لتحقيق هذا المبتغى السبيبي الاتعالي الانفرادي إلا بتخيل بوتوبيا قرارة. والحال أن من شأن هذا الحل الفرداني أن يناقض العقلانية السياسية والاجتماعية التي تقوم على مبادئ «المبادرة، والتقسيم، والنمو، والتطور». إذ لا أمر من هذه الأمور يمكنه أن يتحقق بالفرد الأفراد الأوحاد الأعزل وعن الدولة ببناء وميمد ومعزل^(٣).

تلك كانت حال العرب على عهد القدامة، وفي الزمان الحديث، على عهد التنظيمات، انحلت بنية المجتمع العربي المشائرية، فكان أن برز مفهوم أول لتتولد صار يعد في روابط المشيرة قيوما، وانقضى بناء الحرية، والعائلة والزوجة. وهي البناءات التي كانت تلعب بربول مفهوم «الفرد» وتعميق ظهوره، فكان أن نشأ مفهوم «الشخصية». وكانت هذه «الشخصية» مخالفة لعددية المجتمع التقليدي. إذ ما كان «الفرد» التقليدي فردية إلا بعد أن يهجر الجماعة ويجهاب الدولة أو يرفضها مطلقا يرفض، وإن كان هذا الرفض، على التدقيق، رفضا مجردا، تأمل مثاله في «السلوك» وموقفه إزاء قيم الجماعة وانظر صورته في «التصوف» وموقفه من الدولة تستكشف حاله. لكن - ما هو الفرد صار الآن، على عهد التنظيمات، يحس بظيمة ذاته من حيث هو عضو فعال في الأسرة والدولة، وهو وعي تفاعل ومشاركته في حياة الجماعة وإحساسه بالمسؤولية، وإذا كان الفرد التقليدي يعد أن ذاته مدينة بكل شيء إلى المشيرة فيرفض بحاله، ما هو الفرد العربي الحديث صار يتسلط على وضعه القديم ومطالب بتحرير المرأة والطفل والتبديد والصانع من عصف التقليد: التحرر لشخص لا التحرر المجرد، والتحرر الواقعي لا التحرر الصوفي^(٤)، وهكذا، من الفرد غير الاجتماعي إلى الشخص المسؤول اجتماعيا ومن الفردية إلى الشخصية مسافة ما بين تكون القدامة وبداية الحداثة. ولذلك فإنه حين يتحدث عبدالله العروي عن «الفرد الحر المسؤول» فإنه يقرنه دوما باسم «المواطن الحديث». فهل صار الفرد العربي، على العهد العربي الحديث، مواطنا حديثا؟

يجيب عبدالله العروي بأن الشخص الذي عانت منه «الفردية» التي نادى بها العرب يمثل في كونها أرادت أن تكون «فردية ليبرالية». أعلى مراتب الفردية الغربية وأخرها. ما دامت هي تفتت بالمبادرة الفردية، وتادت بتكسهر الإجماع، ومطالبت بتأكيد سلطة الفرد على ذاته وفكره

وبدله... والحال أن ما كان ينقصها هو أنها لم تمثل جيداً معنى «الحرية» الاجتماعية والسياسي، أي الحرية الحرة المسؤولة، فخلدت حرية جون ستيوارت ميل الليبرالية لا حرية التعايش التاريخية، تعني الفردانية الاجتماعية والسياسية، ذلك كان وجه نقصها.

ثاني مفهوم الحرية مفهوم «الحياة»

إلا أن هذا المفهوم مضبوط عند الأستاذ العروبي بضوابط، فهو، أولاً، ما كان كل مفهوم يكون، وإنما هو «مفهوم الحرية الأوروبي»^(٢٤)، أو قل، «مفهوم الحرية الليبرالي»^(٢٥)، أو «المفهوم الليبرالي للحرية»^(٢٦) لا فرق. والحال أننا إن نحن نظرنا إلى حال العالم العربي وجدنا أن «الجمعية العروبي الإسلامي كان لا يفهم من كلمة حرية ما تفهمه أوروبا الليبرالية»^(٢٧)، فما كان عهدنا بالحرية استعماراً، وإنما نحن عهدنا لترجمة، وما تمثلها بيسر ودقة، وإنما بضرب من التشوش شديد استبطلها. وببعض بدت هذه اللفظة بديهة عادية لدى عربي القرن التاسع عشر، وبدا المفهوم بدو البساطة لا يحتاج إلى بيان، فإنه ما كان الأمر على هذا الوجه لدى العرب^(٢٨)، والسبب في ذلك، أن القداسة العربية ما شهدت قط على «الحرية»، وإنما هي شهدت على «طوبى الحرية»، ولذلك لما هي جوهرات الواقع الحرية كما تحقق زمن الحداثة ما تعقلته هي خير تمثل ولا هي استمدجته بأفضل استمداج.

يؤكد عبدالله العروبي «بأنه على حقيقة غابت عن المستشرقين الذين اعتبروا أن العرب ما عرفوها قط أي نوع من أنواع الحرية التي كان يفتقروا، وهي أن «تجربة المجتمع الإسلامي في مجال حرية الفرد أوسع بكثير مما يشير إليه نظام الدولة الإسلامي التقليدي»^(٢٩)، فلا ينبغي، أولاً، أن نطلب منهم صفة «الحرية» بما حدث لهم من غياب التنصيص على اسمها، ولا ينبغي لهذا الاعتبار، تأكيد، التفتيش عن الحرية العربية داخل الدولة العربية وإنما خارجها، وهي ذلك مفارقة الحرية العربية والتكئة الطوطسية التي ذهبت وأنظر المستشرقين في الآن ذاته، لقد كانت هذه التجربة - تجربة الحرية - من حيث هي «توتوميا» أو «طوبى» بلغة العروبي، أي «الحرية الوجدانية» أو «الحرية الأصلية»، لا «الحرية العقلية» أو «الحرية المسؤولة» أو «الحرية الفاعلة»، ولئن كان الأصل في هذه أن تعارض «داخل» الدولة، فإن الأصل في أصل الحرية العربية أنها مورست «خارج» الدولة، والحال أن التعديد الإسلامي القديم لم يكاد يشبه مفهوم «الحرية»، والذي نجد له شواهد ونماذج بيّنة في التراث الفلسفي والكلامي والصوفي ويقترب هو من مفهوم «الحرية» المتعارف عليه في الغرب، كان يدور كله على الفرد وعلاقته بذاته وعلاقته وبالشارك له في الخلق من بني البشر (الأخ في الدين والأخ في الخلق)، فكانت هذه «الحرية»، بهذا المعنى، مفهوماً قانونياً وأخلاقياً بالدرجة الأولى، وما كانت هي مفهوماً اجتماعياً وسياسياً، أي مفهوماً متعلقاً بالفرد الاجتماعي، عهدنا به الفرد بوصفه «الشارك في هيئة إنتاجية»^(٣٠)، كلا، ما كانت تسمى «الحرية الليبرالية» أي تلك الحرية التي تكون داخل الدولة حرية مشططة

مكتشفة نسبية، وإنما كانت لغة «الحرية المجردة المطلقة» بطلنا حرية من جنس حرية البدوي والتبلي والتصوفي... كانت هي، بالإضافة إلى البدوي، «حرية الأصل» المتقدمة على نشأة الدولة، وكانت هي، بالاستناد إلى الشخص العشائري القبلي، «حرية التصرف» داخل الدولة وكان الدولة لا تعني صاحبها هي أمر. وكانت هي، بالنسبة إلى التصوفي، «حرية الخروج عن مجال السلطان». فتلقاء استبداد المجتمع السياسي مطلق الاستبداد وأشده، مع أن مجاله كان محدوداً، وما كان هو يخرق كل ثبات المجتمع. صارت الحرية مجرد «طموح» أو «طوبى»، «داخل» المجتمع السياسي. أما «خارجه» فكان لغة مجال اللا دولة، أي «مضمار» هذه الحرية الأصلية الموحدة البنية.

وبعد، هي ذي سلسلة «مقومات الحداثة» تختلّم. خير أنه ما كانت هذه المفاهيم الحداثيّة من بعضها البعض بعنّاء ومعزّول ومبعد. إذ هي «مفاهيم» الشان فيها أن: «تترك بعضها بواسطة البعض الآخر وتشير كلها إلى ذلك المفهوم المهيمن عليها [مفهوم الحداثة]»⁽¹⁾. إذ «المثقل» يحيل على الفرد والحرية، والأسر بالفسد، والمثقلانية ترد في سياق الحديث عن الفردانية، وهذه ترد ويرود في أعطاف الكلام عن الحرية.

ج - فكرة الحداثة: حرية الفردية مع الماضي والأخ بأصابع الحداثة

لما سئل المؤرخ الفرنسي الكبير إيمانويل لوبوا الذي أجاباً بمناسبة صدور كتابه عن «تاريخ المناخ» عن إمكان تدوّم «مستقبل إيجابيّة الخرج» أي «رجل الماضي». والجواب أنما ما نظن أن العروي كان ليقبل هذا الجواب لو هو سئل عن مستقبل العرب. وأريهما دار بطله أنه كان دوماً رجلاً للمستقبل، والحق أن رجل المستقبل هذا الذي كانه دوماً عبد الله العروي ولا يزاله كان يدفعه على الدوام إلى مواجهة السؤال: «وماذا تفعل بـ«ماضينا»؟ وكيف نعامل تراثنا؟».

خط عبد الله العروي ذات يوم من سنة 1978 معبراً عن مدى خوفه على مستقبل العرب: «مطيف هذا التعلق بالماضي»⁽²⁾. ملاحظاً أن «الأهمية التي تمنح للتقليد، باعتباره قيمة، تبدو مثقلة»⁽³⁾. هذا مع سابق العلم، أنه نهبنا إلى أن «الماضي لا يمكنه أن يقدمنا في حل لمشاكلنا» لا ولا حتى «في إعادة إعطاء [هذا] الماضي [نفسه] قيمته الحقيقية»⁽⁴⁾. فإياها بذلك، ضنا على من أسماهم التقليديين. «أن يكون التقليد أحسن حل لمشاكل الحاضر»⁽⁵⁾. ولئن كان منطق هؤلاء هو الحفاظ على الماضي ولو أدى ذلك إلى التضحية بالحاضر، وبذلك يوفق شعارهم الذي أخرجهو إلى الناس: «قامت الناس لتبقى فكرة ما حية عن الماضي». فإن العروي ضانهم بالشعار: «طلعت الأفكار الميتة لكي يحيا الناس»⁽⁶⁾.

وتلقاء هذا الداء العضال الذي ألم بالعرب، حيث لا يفلح ترقيق ولا ترقيق. ما وجد هو إلا العلاج العاصم: أن نجيب الصلة بالماضي جيداً، وليس يعني هذا أن تضرب الصلح عن الماضي فلا نهتم به، وإنما معناه ألا نعتبره معوقاً على ما نحن عازمون عليه من تحديث، أما دراسته

دراسة أكاديمية بهذا شأن آخر، والعروي نفسه أسهم في دراسة التراث إسهاماً جليلاً. بل إنه بدأ مساره الفكري مهتماً بالتراث، «لمست أنكر التقليد بوصفه حدثاً، فأتيت أربسة كطاعنة، ولكنني أنكرته كلياً»^{١٣١}.

لا خلاف إن أن يشتهر عبدالله العروي بين الدارسين العرب، أكثر من غيره، بجرأته على طرح مسألة «التقطيع» طرحاً صريحاً. وقد قامت دعواه، لا على ضرورة إجراء هذه التقطيع «الجمعية» للثقافة العربية المعاصرة وحسب، وإنما على ضرورة «الحسم» في هذه التقطيع حسماً. إذ ثبت عنده أنه «الأبد من الاختيار، من الفعل والحسم والجزء، إذ في الجزم [العلم] يقصد (الحسم) يكون رفض كل ما هو تقليدي من جميع النواحي»^{١٣٢}. ثمة إن أمران أساسيان ومتلازمان عنده: «الاختيار».. وهو اختيار «الشفعية» والمعتدلية» و«الليبرالية» و«ابتعصار اختيار «الحداثة».. و«الحسم».. وهو القطع مع الماضي قطعاً بلا مطمح عودة أو ترجية رجعة أو تأويل أوبى. وهو قطع مبني عنده على «حسم تام» بلا تردد أو تكلّف أو مداورة، «لا بد من الحسم اجتماعياً وسياسياً وفكرياً»^{١٣٣}.

وقد لعب العروي من فهمه لأمر «التقطيع» هذا بإعمال «نوريات» كثيرة. منها تعبير «علي الصنف»^{١٣٤}، بما هو على به ما سماه «التقطيع المنهجية» أي «التقطيع مع مضمون التراث» أو تعبير «التقطيع مع التراث»^{١٣٥} أو عبارة «التقطيع بين القديم والحديث»^{١٣٦} أو بيان «التقطيع الجوهرية بين القديم والحديث»^{١٣٧}، وذلك بتبنيها لمخالفة الحداثة بين «منطق العصر» و«منطق التقليد»^{١٣٨}. وهي دعوة جريئة ما وجدت ترحيباً جازماً منها في الغرب ولا لدى العرب، وهذه «التقطيع» عنده هي «الشرط الضروري لكل تقدم»^{١٣٩} وعلى الفكر العروبي أن يفي بضرورتها ويقدم عليها بلا تكلّف. أكثر من هذا، لا يسبيل إلا إلى الاعتراف بلا مواربة، بأنه «التقطيع الصلة بيننا وبين إنجازات ومنطق قرائنا الثقافي»^{١٤٠}. إذ التقطيع سارت «واقعة» حالة بنا شاهدة عليها وما كان من شأنها أن «تتكبر» أو «تهمل».. وهي قطيعة «قد حصلت وتكرست» بالفعل، بل إنها «المسألة الوحيدة التي تهم المسلمين، وغير الأوروبيين الغربيين على وجه العموم، منذ عهد النهضة».. ومن ثمة، فإنه لزم لهذه «الواقعة» أن تتحول إلى «مسألة»^{١٤١}. وهكذا يؤسس الأستاذ عبدالله العروي من أن نعيش «أو ندعى العثور».. على مفهوم «الحرية» هي «المسار الجماعي» أو مفهوم «الثورة الطمعية» لدى الموحدين، أو مفهوم «الإدارة» لدى الأدارسة... فهذه كلها مفاهيم «حداثة» لا سبيل إلى التخلي عنها إلا لدى دعاة الحداثة^{١٤٢}. ولقاء هذا يحضنا هو خضاً بما يفيد أن لا مجال للتردد في التصديق بواقع هذه التقطيع، كما يستحثنا هو على أخذها بعين الاعتبار في كل تحليل لأوضاعنا ووضع لأفكارنا يمكننا من تجاوز تطلعاتنا التاريخية. وبشجاعتنا هو بتذكيرنا بأن، «الحسم الذي نتكلم عليه قد وقع بالفعل في جميع الثقافات المعروفة لدينا، ابتداء من القرن الـ ١٦م إلى يومنا هذا».. فلا بد من الإقدام

عليه بلا تردد. إذ لا بد مما لا بد منه. ولئن هو حق أن هذا القطع «لم تقبله جماعات محدودة هنا وهناك». فإن هذه الجماعات «بقيت معارضة ومحاصرة ولم تؤثر أبداً في اتخاذ القرارات، لم تكن المسؤولين عن السور في طريق» ما ليس منه بد» حسب عبارة إمبراطور اليابان بعد هزيمة 1945. أما التردد وعدم الحسم بدعوى التوسط، فلم تلاحظه على هذا النطاق الواسع إلا في ثقافتنا¹²².

لهذه المعطيات كلها ارتضى الأستاذ المعري لنفسه النهج التاريخي. والحق أنه لئن هو شخص عبدالله المعري الوضع العربي عامة والمغربي خاصة في ما سماه «التأخر التاريخي» بما على به أن البلاد العربية «مسيوقة في اليأس الفكري والاجتماعي والعلمي والثقافي»¹²³. وهي الفكرة التي بناها على مفترضات ثلاثة: أن ثمة مرحلة أعلى من التطور، وأن ثمة وحدة في التاريخ، وأن الزمن التاريخي قابل للتضخيم¹²⁴ - فإنه اضطرب في ذكر الدوا: تارة سماه «الواقعية» وتارة «البرجماتية» وطورا «التركيبية الموضوعية» بل «التركيبية التاريخية» بل «التاريخية التركيبية» بل هو «الليبرالية الحديثة» وسرات سماه «التاريخية»... وذلك ما يبدو، شاعريا، من قلق هذا المفهوم عنده ونشوشه واضطرابه، إذ هو يحدد «التاريخية» طورا بالسلب فيقول: «ليست التاريخية مذهباً فلسفياً تأملانياً، وإنما هي موقف أخلاقي يرى في التاريخ، بصفته مجموعة الوقائع الإنسانية، مطبوعاً للأخلاق وبالتالي للسياسة»¹²⁵. هذا مع العلم السابق، أنه عادة ما يحصل بين السياسة والأخلاق على عادة الفلاسفة الهيجليين، وحتى حين لا يعمل هو ذلك ويرى أنه: «يقال إن التاريخية انتهائية، برجماتية، لا أخلاقية. فيرد التاريخي أن الأخلاق قسم من التاريخ. فهي إذن حاضرة في ذهن المؤرخ أثناء عملية الفهم... إن الوعي بالتاريخ هو الاطمئنان إلى أن الإنسان كائن حر خلاق، فهو وعي بالأخلاق، بل بأعلى مراتب الأخلاق»¹²⁶. فإنه، أولاً، يجعل قيمة الأخلاق تابعة لقيمة التاريخ خاضعة لوسائته وليس العكس، ثم إنه يعطي للأخلاق معنى مخصوصاً فيقول لها ناعماً: «الأخلاق كقيمة عامة، لا يصفها «المعروف» من قواعد السلوك»¹²⁷. ويحددها في مكان آخر: «التاريخية ليست إحدى الفلسفات أو النظريات بل إنها منطق التاريخ إذ يعي نفسه»¹²⁸. لكن سرعان ما يحددها هو، إيجاباً هذه المرة، فيقول عنها: «التاريخية هي فلسفة كل من يرى أن التاريخ هو وحده العامل المؤثر في أحوال البشر»¹²⁹. وأنها «أدوية حركة، نشأ» حينما تم الشعور بالتأخر التاريخي» وتقرر البحث عن أسبابها»¹³⁰. وما زال المعري يحدد التاريخية بالتعديد ويحدد تعريفها التعريف وتقنيته، بل يعيد فيها بين أنواع واتحاد. وذلك إما بتمييزه هي التاريخية بين «تاريخية محافظة» و«تاريخية مبادرة»¹³¹. وإما بتمييزه بين تحديدين للتاريخية: واحد يرى أنها تقوم على اعتبار الحقيقة سبورة، وعلى الاعتقاد في وضعية الحدث، والإيمان بأن الوقائع بعضها لبعض محدد، وبمستوى

القاضين في التاريخ: وأظن يرى أنها تنهض على الإيمان بوجود قوانين تاريخية تحكم تطور الأمم، وبوحدة اتجاه التاريخ الكوني، وبإيجابية تجارب الأمم لأن ثقلاً وثورة، وبضاغطة نور الخلف والسياسي في التاريخ^{٢٢}، حتى ما عدت أعلم لما أرادته بها معنى يعقل. ثم إن الأستاذ العروي يسمي مذهبه أيضاً باسم «التفعية» أو «البرجماتية»، وهي عده ما كانت مذهباً مستملاً وإنما هي «منطق السياسة» ذاتها القائم على مفهوم «المصلحة» الذي هو «زهرة شجرة فلسفية عظيمة» [هي] فلسفة التفعية وما تقترح عنها من أفكار ليبرالية وديموقراطية^{٢٣}، كما أنها «وعي وهي» وما كان هو «وعياً مزيفاً بمعنى «أدوية»، وذلك ما دامت التفعية، بخلاف الأدلوية، تستهدف «تطبيق الأقوال والأعمال على الأحوال». ولذلك يدعوننا هو إلى تعلم منطق الواقعية^{٢٤}، وعادة ما يرافق هو بين «النزعة التفعية» و«النزعة البرجماتية». ويثير أن هذه إنما هي «صور خاص لتعلق العمل والتصرف مقابل منطق التأمل»^{٢٥}، ولما هو شخص الوضع العربي بكونه وضع متأخر تاريخي، فإن التفعية لم تكن لتعني عنده شيئاً آخر سوى «لوني وجهة النظر الأكثر فعالية»^{٢٦}، العقلانية، التاريخية، التفعية، البرجماتية، الليبرالية، الماركسية الموضوعية: هذا غرض من فضاء الأسماء التي أطلقها العروي على مذهبه. والحق أن ما هذه الأسامي: التاريخية، العقلانية، الليبرالية، التفعية... إلا عبارة عن أمر واحد هو: «الدعوة إلى الحداثة». وهكذا، خذ بنا بدءاً إلى معنى الليبرالية، فإنه ما الليبرالية وحدها عنها إلا لأنها هي «أصل وحاضنة الحداثة»^{٢٧}، وما الليبرالية الأجلوسكوتية عند عبدالله العروي، كما هي عند أسكلاف مائس فينر، إلا «إرادة دفع العرب إلى «العقلانية الاجتماعية والسياسية»^{٢٨}، وهي أية من آيات الحداثة. وإن لغة أرنياكلا لغتوريا بين الليبرالية، من حيث هي مذهب نما لدى أقطاب فلاسفة القرن الثامن عشر، والحداثة من حيث هي نظام اجتماعي ومرحلة تاريخية^{٢٩}، إلا ما كانت الليبرالية شيئاً آخر غير الحداثة. إنما الليبرالية هي «المنطق الداخلي، التقني الذي حكم المجتمعات الغربية والذي على أساسه نظم التعليم واستعملت اللغة وقومت عقول النشء وأصلحت العائلة ورتبت السياسة ونظم العمل والتاجر، وذلك بأن هو لقن للفرد داخل العائلة اللغة القومية الموحدة والآداب الاجتماعية والمعادن، وهي الدراسة تعلم التعبير عن الأفكار والمناظرة وسبل إقناع الغير، وهي صلاته بالدولة صار مواظناً يؤدي الضرائب وينتظم في الخدمة العسكرية ويؤدي بصولته على المرشح الذي اختاره، وهي علاقته مع صاحب العمل الذي يشتغل فيه أو التاجر أو المصرف صار يواجه دائماً منطقاً واحداً فرضته الحياة الاقتصادية الرأسمالية والأيدولوجيا الليبرالية»^{٣٠}، ولعمرك ليست هذه شيئاً آخر سوى اسم آخر للحداثة. وما رفض منطق الليبرالية إلا رفض الحداثة وترك المجال لهبة الفكر التقليدي. وبالمجمل، ما كانت الليبرالية عند العروي سوى «منطق العالم الحديث، والحتمية النهائية للثورات المتتالية التي يسميها المؤرخون الحداثة»^{٣١}، وما كان رفضها سوى

بداية الحياة ومفاهيم التاريخ، الفكر المعرفي ومفهوم الوقت

رفض العالم الحديث، وما يشاء المعروي بهذا الصدد هو أن تكون إدانة الليبرالية، وهي إدانة حدثت في كل معصور تاريخ الغرب نفسه، مؤلفة التأثير البالغ في حكم العرب على الحداثة⁽¹⁾.

وقس على ذلك مفهومه عن «التركيبية الموضوعية»، فما كانت هذه التركيبية المتحركة سوى «بيداجموجية توضيحية تقرب لأفهام غير أوروبية تطور العالم الحديث منذ عصر النهضة وبداية النظام الرأسمالي»⁽²⁾، أي ما كانت هي إلا «ذلك النظام الفشود الذي يزودنا بمنطق العالم الحديث، لأننا لم نعيش أطوار العالم الحديث المكتسبة ولم نستوعب بلهته الكاملة» (أي المنطق الديمقراطي الليبرالي)⁽³⁾، وما يسميه المعروي «مركس النافع» إلا «ملخص ومؤول ويعتبر الفكر الأوروبي العام، الذي يمثل الحداثة بكل مظاهرها»⁽⁴⁾، أي ما يسمح لنا بلم اشملت أجزاء الفكر الحدائي اقتصاد جون ستوارت ميل (الليبرالية)، واجتماع أوجست كونت (الوضعية)، وفلسفة ويليام جيمس (البرجماتية)، وأخلاق روسو، ومنهجية العلوم عند كلود برنار.... والتي إن هي فترات مجردة مشتقة ما أوصفتنا أبدا إلى روح الحداثة. إلا «سنبقى [أنها] مشتقة الأذهان، لتلاميذ بلا نبيلة، في عالم شديد بجوارق أوروبا على أرضنا نستلذ به ولا نتوصل إلى فهم قواعده»⁽⁵⁾، والتركيبية هي أحسن طريق لاستيعاب ذلك المنطق ولكي نلتزم ذهنياتنا وضعياتنا، وما كان هو «مركس الزعيم السياسي» ومهما تصورتها الأحوال، فإنه سواء تعلق الأمر بالتاريخية أو الماركسية أو الليبرالية أو غيرها، فإن هذه المذاهب، مهما اختلفت مسخولاتها، تهدف إلى تحقيق ما يسميه المعروي باسم «مشروع الحداثة»⁽⁶⁾، فما هذه الأسامي إلا وجود هذا الشكل، الذي هو عند «الحداثة»، لا حداثة السلطة السياسية أو المجتمع أو الأسرة أو التخبطة وحدها، ولا حداثة مؤسسات الدولة بمفردها، بل الحداثة التي تنطلق بالجسر والشارع والبيت، ولا تعارض بين أن يكون الفرد ليبراليا ونفسيا وعقلانيا وتاريخيا، بل هذه أمور واحدة اسمها، معنى أن يكون المواطن، لا الدولة وحدها، حداثيا.

وأيا كان الأمر، فإن التعريف الرهيب الذي يربط بين هذه المفاهيم جمعاء ويخفي إلى ثيني «منطق الحداثة» هو مفهوم «التاريخية». ولئن هو حل أن بمكة المر أن يتسلى، وهو بقرا أعمال الأمستلا عبد الله المعروي، بحيث يستلبد منها ما يزيد على ثلاثين تعريفا للتاريخية، فإن الجهد يلتصني منا القول: إنها مهما تعددت التعاريف وتنوعت، وذلك بحسب اختلاف السياقات وظروف التأليف فإنها تتم عن منطق واحد، كلا، ما كانت «التاريخية» فلسفة تأملية، أو أدلوجة نظرية، أو نزعة مثالية، إنما التاريخية، هي أبسط تعاريفها، هي «أدلوجة حركة» ناجمة عن «حاجة إصلاح» بعد أن تمت معالجة «تأخر تاريخي». إنها «منطق فعل» لا «منطق اسم» شأنها أن تهتم بالإنسان العملي لا بالإنسان النظري، وأن تنظر فيما يفعلته الناس لا فيما يدعونونه. وبما أننا متأخرون، فإن التاريخية هي «أدلوجة البلدان المتأخرة»⁽⁷⁾.

إنما التاريخيات مرتبطة بتجسدية التأخر والتخلف^(١٠٠)، ولما كانت هي كذلك، فقد اتسمت بسمات ثلاثة، أولاهها أنها ليست فلسفة تعتلق وإنما هي منطق التاريخ إذ يعني نفسه^(١٠١)، ثانیها أنه لما كانت الدعوة إلى التاريخيات ناجمة من تجربة التاريخ وتخبر بأمره، لا سيما الوحي بالتأخر والتخلف، فإنها تجربة «لا تقبل التعارض أو التجاوز»^(١٠٢)، أخيراً: أن هذا لا يعني المفقود، هي منطق المطلقات فتصير التاريخيات أمراً مطلقاً، وإنما هو يعني أنه متى تجاوز المجتمع التقليدي تقلديته وتخطاه تحول الدعوة إلى التاريخيات من ثقافة تحلق الوحي بالتقليد وتجاوز أمراً^(١٠٣).

والحال أن وراء هذه التاريخيات «فلسفة في الزمن» وفلسفة في الوحي» وفلسفة في الحقيقة. فكل استندت القدماء إلى انتماء من الزمن، شأن الزمن الأسطوري أو الكوني أو الطبيعي أو النفسي، فإن الحدثة ارتبطت بتصور للزمن تاريخي، إذ لا زمن عندها سوى الزمن الذي هو متماثل في التاريخ. ولا تاريخ إلا بما هو مجال الأمر النسبي. ويترتب عن هذا، إفقاد الحدثة القيمة لكل رؤى العالم، التي تبنت على تصورات أخرى مخالفة أو على تسبب الزمن التاريخي أو الجمالية في واقعها. فكل الأساطير والفلسفات الأفلاطونية للفرع والألوجات الدينية والمذاهب اللاعربية وانحاء الهنالكين في الحضارة المبنية على مفهوم «الزمن الطبيعي» والفلسفات التي تؤمن بدورات التاريخ وانحاء اليونانية الرومانية وفلسفات الفن... كل هذه التي شأنها أن تجعل الزمن التاريخي ديانة القيمة أعلى منه ثم ارتكبا إلى زكن وكفن... مع إلهاء العناية لأولية الزمن التاريخي^(١٠٤)، والاحتراس من احتمال عودة هذه التصورات الركينة وطغوها على السطح وقد كذبت بشئ الأقمعة... وبالتجمل... لا مساح لكل اتجاه فكري يعني حقيقة الزمن. إنما التاريخيات هي العمل هي تجربة الزمان من خلال أعمال البشر واستحالة الأشياء، ومن ثمة أمنت هي بزمن جماعي لا فردي ما دام التاريخ شيئاً موضوعياً مستقلاً عن الفرد، وهي كذلك وهي بالتاريخ باعتباره عاملاً موضوعياً مستقلاً عن الذات، وأنه وحده العامل المؤثر في أحوال البشر^(١٠٥). وبالتطبيق لهذه الفلسفة في الزمن نقول: إنما الماضي ذلك زمان مضى فلتنقضي، فإما غرباً وإما رشداً، وفكره كان يقتضيه ذلك الوقت ويسمعه، والحال ثوابه وتحمله، والمعز يتج لظايله وحتميته. أما في زماننا هذا فليس للإنسان إلا أن يكون ابن وقته، فهو ابن حاله، همه مقصورة عليه، فهو لا يهتم بماضي زمانه، بل يهتم بوقته الذي هو فيه. وفي الجملة، خلاصة فلسفة المعربي في الزمن، مكن ابن وقتك، «إنما المرء، أشبه شيء بزمانه».

وتقترب بفلسفة الزمن هذه فلسفة في الوحي، فالوحي، بدءاً، وهي أفعال لا وهي أقطار. وهو، ثانياً، وهي يتجدر الفعل في الزمن والتكلن... وهو، ثالثاً، وهي جماعي واجتماعي لا وهي أفراد ذاتي، فليس الوحي مطلق الوحي، ولا زائفه (الألوجية)، ولا فردية، وإنما الوحي الحق الذي يهدي إلى العمل أو يورثه، ويهم الجماعة أو يخدمها، من هنا أولوية الشأن العملي عند

العروبي على الأمر التطري والوهي الحق على الوهي الزائف، والهم الجماعي على الهم الفردي. وهي الأولوية التي تبرز اعتبارها للأمر الحدائي ضد القدامي، والكوني ضد الطبيعي. الانفصالي المحلي، أو الوضعي ضد الصوري^(١٢٢).

كما تقتن - فلسفة الزمن - هذه بفلسفة في الحقيقة - فأعدى أعداء العروبي المطلقات، ومنها المطلقات الثلاثة التي تفيد العرب: اللغة، التراث، الماضي الجيد^(١٢٣). إذ لا حقيقة، عند العروبي، إلا الحقيقة المشروطة، مثلاً أنه لا عقلانية إلا العقلانية التطبيقية. إذ مهما تنوعت طرق توضيح مفهوم «التاريخانية»، فإنها تقود لا محالة إلى القول: «الحقيقة ليست إلا ما خلقه التاريخ، من دون أي برنامج مسبق، حسب نتائج أعمال الأفراد والمجتمعات غير المتوقعة»^(١٢٤). فلا شيء، يعطى على التاريخ قبعة، «استعمل كلمة تاريخانية للتعبير عن النزعة التاريخية التي تضي أي تدخل خارجي في تسبب الأحداث التاريخي بحيث يكون التاريخ هو سبب وخلق وبدع كل ما روي ويروي عن الموجودات»^(١٢٥). إنما «التاريخانية» هي تفسير الوقائع البشرية بشروط تشاؤها^(١٢٦) لا عوامل غير معقولة ولا تاريخية. وقد جرى مجرى هذه الآراء تحديد العروبي للتاريخانية من حيث هي الاعتقاد بأن «التاريخ هو وحده العامل المؤثر في أحوال البشر»^(١٢٧).

وقد كتب العروبي يقول: «ما اسميه باسم - «التاريخانية» - إن هو إلا موقف ذهني شأنه أن ينظر، بدءاً، إلى الوقائع تبعاً لما يحس نسيان قتل الماضي، ودعوة إلى معرفة التاريخ الواقعي بغاية التخلص من الأساطير التي اعتادت أن تكون»^(١٢٨). نسيان قتل الماضي، والتخلص من أساطير العرب الثلاثة: تحرير اللغة وتقدم التراث والتجديد الماضي. ذلك هو ما عبر عنه العروبي باسم «القطعة مع الماضي»، وذلك كلفته التي ظل ولها لها على مدار ما يتأرب الأربعين سنة من العطاء الفكري العظيم. من كتاب: الأيديولوجيا العربية المعاصرة (١٩٧٢) إلى آخر كتابه: القسم الثالث من مؤلف: طواطر الصباح (٢٠٠٤) - ما نرائ هو في فكره ولا تراجع عن أم اعتكاه - الأخذ بأسباب الحدائة عن طريق تحقيق القطيعة ونفي البرجماتية. ولا هو أعلن. مثلاً فعل ذلك العديد من مفكري العرب. إن فكره الذي انتهى إليه «توبة»، وأن ما قال به من ذي قبل كان محض «توبة»!

٢ - مشروع محمد عبد الجباري: الحدائة والذات

يمضي الأستاذ محمد عبد الجباري مسارات اجتماعية فضائية، ويرتبها ترتيباً بحسب أريمة: قضاء التراث (تقد العقل العربي)، ويمكن أن تدخل فيه كتاباً أصدرها شأن مصنف: «المصيبة والدولة» (١٩٧١)، ومصنف «نحن والتراث» (١٩٨٠)، وللاثنية النقدية (بنية العقل العربي - ١٩٨٦ - العقل السياسي العربي - ١٩٩٠ - العقل الأخلاقي العربي - ٢٠٠١). وفضاء الفكر العربي المعاصر (تقد الخطاب العربي)، ويمكن أن نضد فيه مؤلف: «الخطاب العربي المعاصر»

(۱۹۸۲) ومؤلف «إشكاليات الفكر العربي المعاصر» (۱۹۸۸) ومؤلف «المشروع النهضوي العربي» (۱۹۹۶)، ومؤلف «وجهية نظر: نحو إعادة بناء قضايا الفكر العربي المعاصر» (۱۹۹۷) ... وقضاء المستجدات في الفكر العللي (قضايا الساعة من قبيل «الديمقراطية» و«الحويلة» و«حقوق الإنسان» و«الهوية» و«صراع الحضارات»)، وقد صدر له فيه كتاب «المسألة الثقافية» (۱۹۹۱) وكتاب «مسألة الهوية: العربية والإسلام... والقرب» (۱۹۹۵) وكتاب «الديمقراطية وحقوق الإنسان» (۱۹۹۷) ... وأخيرا، قضاء الشأن المغربي الخاص، وقد أصدر فيه كتابا تظهر «أعضاء على مشكل التعليم بالمغرب» (۱۹۹۲)، وكتاب «من أجل رؤية تعممية لبعض مشكلاتنا الفكرية والتربوية» (۱۹۹۷)، وكتاب «المغرب المعاصر: الخصوصية والهوية... الحداثة والتنمية» (۱۹۸۸).

هذا، ونحن نرى أنه الاستدلال على مدى حضور الموضوع الذي نحن بصدد، موضوع «الحداثة»، في كتب الأستاذ لوجد أن كتابين على الأقل يحملان الإشارة الجلية إلى «الحداثة»، وأن طبيعة كتب أحالت على معنى «المعاصرة»، وما زال الجابري يقرون بين روح العصر والحداثة حتى أقرب هو في التعبير «الحداثة المعاصرة»^(۱۴). وليس لنا أن نعني على مفكر المغرب عدم النظر في موضوع «الحداثة»، هذا سبب من غياب الاسم في جل عناوين تأليفه... فكأن من كتاب الفقه تبدى فيه أمر «الحداثة» فندبا أو تغنى هو ليهم الكتاب بأجمعه ويستعني منه أصحاب شروية... بل إن لا نأخذ أن هذا الفكر المغربي يوشك أن يكون حوارا حول مسألة «الحداثة»، وأن الأسفل الذي عليه مدار فكره إنما هو من الحداثة يمتنع... وذلك سواء فيما يتعلق بقراءة «أشكالات» ونقدنا أو فكتنا حتى قرأت الفكر المغربي واستشكاله... بل لعلي لا أبالغ في شيء إن قلت: إن الناطق لمختلف القضايا التي طرحها هذا الفكر المغربي ما كان من أمر سوى قضية «الحداثة والتراث» اعتبارا ونوسيعا واستشكالا، وفحشا عن هذا وذلك ما كان الفروض في الجابري أن يعبر بالنظر وحده عن موضوع «الحداثة»، بل إنه كان محدثها لا بالنظر وإنما بالفعل: أي بتفريب أعمال الحداثة الغربية - النقد الإيمولوجي، وتبينها البيئة العربية والمغربية، بل وتبريرها التبرير في المجال التداولي العربي بلغة عربية طسيحة... فهو بهذا من هؤلاء المحدثين في صمت...

أ- نحو الحداثة

ما فتن الأستاذ محمد عبد الجابري يذكر أن مشروعه الفكري كان هو دوما «خدمة لمسألة الحداثة»، إلا أن هذه «الخدمة» ما كانت لتمر عنده إلا بواسطة «التأصيل للحداثة في ثقافتنا العربية»، وما كان يمكن لهذا «التأصيل» أن يتم إلا بتوسيل «تحديث التعامل مع التراث» وتوسيعه، يقول الجابري: «إن «الحاجة إلى الاشتغال بالتراث، تعليلها الحاجة إلى تحديث كونه تاملنا معه خدمة للحداثة وتأسيسا لها». وهذه وجهة نظر غيرنا عنها منذ بداية اشتغالنا

بداية الحداثة ومفاهيمها: التاريخ، الفكر المعاصر ومع مفاهيم التراث

بالتواتر مع منتصف التسعينيات^(١٠٠). والجمال أن الأستاذ الجابري يقر، بداية، أن «سؤال الحداثة» سؤال «متعدد الأبعاد». لكنه يفتش أحد أبعاد وجوهه «اشتغالا». وهو وجه سنته بالتراث. ومن ثمة، كان السؤال حول أمر «الحداثة» بحد ذاته، مسألا موجها إلى التراث بجميع مجالاته. وذلك متكاملا هو «سؤال موجه إلى الحداثة نفسها بكل معطياتها وطموحاتها»^(١٠١). وبهذا نصير «القضية» عند محمد عبد الجابري، لا قضية «الحداثة» بمفردها، وإنما قضية «تثوية» «الحداثة والتراث»، أو ازدواج «التراث والحداثة».

فقد تحصل، أن المسألة، عند الأستاذ الجابري، ما كانت هي مسألة «الحداثة» هكذا «مجردة». وإنما هي مسألة «الحداثة والتراث» أو قل: هي مسألة «تجاوز الفهم التراثي للتراث» أي تجاوز ذلك «الفهم الذي يأخذ أقوال الأقدمين كما هي، سواء تلك التي يعبرون فيها عن أرائهم الخاصة أو التي يروون من خلالها أقوال من سبقوهم». وذلك بسبب من أن «الطابع العام الذي يميز هذا النوع من «المنهج» هو الاستمساخ والانطراط في إشكاليات القرون والامتثال لها»^(١٠٢). وهو فهم يعاني، على الجملة، من اثنين اشتري: غياب الروح النقدية، وفقدان النظرة التاريخية. فإن نحن افركنا ذلك، سرنا أنها نحو «فهم حدائي لتراث» أو رؤية جديدة للتراث، أو «رؤية عصرية للتراث» أو قل: «لعلنا سرنا إلى تحديث كيفية تعاملنا مع التراث» أي سرنا نحن نحو «قراءة عصرية للتراث» تلتقي «قراءة تراثية للتراث». وذلك بغاية تجنب «قراءة تراثية للعصر»^(١٠٣).

وسبب ربط الجابري بين «الحداثة» و«التراث» أن الحداثة الغربية المنشأ تبقى، بالرغم من ادعائها العالمية، منسجمة في التاريخ الثقافي الأوروبي. وذلك حتى وإن هي حاربت نزعة الأوروبيين إلى التمرکز. ومن ثمة، كانت هي «لا تستطیع الدخول في حوار نقدي عمودي مع معطيات الثقافة العربية لكونها لا تنظم في تاريخها»^(١٠٤). والسبب في ذلك، أن الحداثة «إذ [هي] كتح خارجها [خارج الثقافة العربية] وخارج تاريخها [إذاتها] لا تستطيع أن تحاورها حوارا يحرك فيها الحركة من داخلها». وإنما هي تكتفي بأن «هاجمها من خارجها». مما يتركب عنه رد فعل «حتمي» هو رد فعل «الانغلاق والتكوص».

فقد رتب من هذا، أن «طريق الحداثة» عندما لا يلزم أن يكون طريقا استكراها، وإنما يلزم أن يكون هو سبيل حواريا نقديا. وهو طريق حوارى ونقدي مع التراث، أي أن عليه «أن ينطلق من الانتماء النقدي في الثقافة العربية نفسها» وذلك بغاية «تحريك التغيير من الداخل». من هنا نصير «الحداثة» تعني «محاولة المنهج» في اعتبار التراث، و«حداثة الرؤية» في النظر إلى التراث... والبعية من كل هذا إنما هي «تحرير لصورنا لـ «التراث» من البطانة الأيديولوجية والوجدانية التي تضفي عليه داخل وعينا. طابع العام والطلق ونزاع عنه طابع التسيبة والتاريخية»^(١٠٥).

واللازم عن هذا القول، «خصوصية الحداثة عندما» وذلك بما يجعل منها «حداثة عربية»

وليس ادعاء «عمومية الحداثة عندهم» ، وهي «حداثة شريفة» ، إذ ما كانت ثمة أيها «حداثة مطلقة» كلية وعالمية، وإنما كل ما ثمة أن هناك «حداثات» على التحقيق، وهي «حداثات» شأنها أنها تختلف من وقت لآخر ومن مكان لآخر» ، وكيف للأمر أن يكون بخلاف هذا، وهذه الحداثة، إن هي منتضت، وجدت أنها «ظاهرة تاريخية» ، وما من ظاهرة تاريخية، أيان كان شأنها، إلا وكانت هي «مشروطة بظروفها، محددة بحدود زمنية ترسمها الضرورة على خط التطور» فقد تأتي، أن من شأن الحداثة أن تختلف من مكان لآخر، من تجربة تاريخية لأخرى» ، قد بناء مثلاً، إلى «الحداثة الأوروبية» نقرأها مع «الحداثة الصينية» ، لا محالة تجد أن هذه خالفت ذلك، والأمور بالأحرى أن يصدق على «الحداثة اليابانية»...⁽¹⁾ ، وهو حكم بالأولي أن تتم تمثيحه على «الحداثة العربية» ، فضلاً عن هذا وذلك، لأن هي ولدت الحداثة في الغرب ولادة تلك، تكون طبيعية . من «عصر النهضة» إلى «عصر الأنوار» وإلى «عهد الحداثة» ، فإن الأمر ما كان على هذا النحو من الانتظام في العالم العربي، إذ إن «النهضة» ، وه الأنوار» و«الحداثة» لم تشكل عندنا حقبة «متعاقبة» يتجاوز فيها التلاحق السابق بل هي كانت عندنا حقبة «متعاقبة» مترابطة الضممت في ما يتل عن ثلاثة عام الضمناط .

فقد تولد عن هذا الاختلاف «حداثات» من «حداثاتهم» ، والحال أننا حين نعمل لفظة «الحداثة» ، فإنه لا يلزم بالضرورة التاريخية أن نفهم منه ما يفهمه مفكر أوروبي وكثافها . هذا ويبدو أن للاستأنا محمد عبد الجباري التحقيق، كحداثة غير «تحطية» الأستاذ عبد الله العروي، قلن كان هذا قد استند إلى تحقيب العلامة المرح بورقهاوت، الذي يقترن بدء الحداثة بعصر النهضة 1860 . فإن الأستاذ الجباري يرى أن الحداثة حلبة ثلاثة من حقب تاريخ أوروبا لما بعد العهد الوسيط: عتبا حقبة «النهضة» ، التي قامت أساساً على «الإحياء» أي إحياء «التراث» والانتظام فيه بضرب من الانتظام الحي ، وحقبة «الأنوار» التي نهضت عنده على «النقد» ، وأخيراً حقبة «الحداثة» بمعناها المخصوص... .

هذا عن أمر التحقيب الحداثة، أما من شأن «توسيم» الحداثة، فإن الظاهر عند الأستاذ الجباري أن للحداثة سمعتين أساسيتين: الأولى هي «العقلانية» : لا يمكن تحقيق حداثة من دون سلاح العقل والعقلانية . وثانية هي «الديموقراطية» : إذ فيها وبها يتم تجاوز السلوك القدامي: سلوك القطيع ومعضا الترامي. فقد تحصل، أن الحداثة عند محمد عبد الجباري هي «قبل كل شيء» العقلانية والديموقراطية»⁽²⁾ ، مما يجعل منها بالدرجة الأولى «حداثة سياسية»⁽³⁾ ، وذلك في الوقت الذي كان فيه العروي يتحدث بالدرجة الأولى عن «الحداثة الثقافية» : أي على تحديث الذهنيات. وهو يرى أن «العقلانية والديموقراطية ليستا بضاعة لتسود بل لهما ممارسة حسب قواعد» ، ويضيف فيما يجري مجرى هذا الكلام، «نحن نعتقد أنه ما لم نمارس العقلانية في تراثنا وما لم ننضج أصول الاستبداد ومظاهره في هذا التراث فإننا لن نتجح في تأسيس حداثة

خاصة بنا، حداثة تتطرق بها ومن خلالها هي الحداثة المعاصرة «العالمية» كفاطرين وليس كمجرد متلقين»⁽¹⁾. ولو كان للاستلا العنقاري أن يعترض على هذا الرأي القائل، وما أنا ولما راسية «العنقارية» هي ثرائها؟ إنما المطلوب حقاً وعاجلاً هو: «أن نمارسها في الواقع»⁽²⁾. والظاهر أن الجابري لا يرى من سبيل إلى «الكونية الحقة» إلا «الخصوصية المائلة». فالخصوصية عنده هي مدخل الكونية الأكيدة. إذ علينا أن نطور حداثة مثل مجرى ماء ثم نصب به في نهر الحداثة العظيم، إنما التأكيد على الخصوصية «فعل». وهو فعل شأنه أنه «فعل خلقي». أما الانضباط إلى العمومية فهو «الفعال». وهو الفعل لمرء أنه «التعال متلد» والتطابع مستلب. وإد أحسن الاستلا الجابري بإمكان الاعتراض على دعواه التخصصية هذه، بل هو إلى الإجابة قائلاً: «قد يكون هناك من بين دعاة الحداثة من يقول: أنا أخذ الحداثة «العالمية» كما هي، كحضور مستقل يكفي ذاته». وقد رد على هذا الاعتراض بأن هذا الموقف «فردى» ولا اعتبار للفرد. وإن كان هو يقر أن «الحداثة تكرر في هيئة الفرد كفرد». وهو يجد هذا الطرح خاطئاً. وذلك لأنه لو كان الأمر بهذه الصورة لما وجد هؤلاء في أنفسهم حاجة إلى انتقاء اشتغال يفرهم بالثرائ. إذ ما شأنهم وهذا «الفرد» أو كانت الحداثة موقفنا قريباً بهذا المعنى؟ إنما الحداثة، عندهم بالرقم من أن الإبداع الذي هو أساسها يأتي من جهة الفرد، ما كانت هي موقفنا قريباً لتعالها التكتلها. وإنما هي موقف: علم جماعي. فهي تنسوخ إلى تحديث الذهنية الجماعية. عموم التهمة. لا مثل إلى تحديث الفرد. وحده كلنا ما كان شأن هذا الفرد»⁽³⁾.

ARCHIVE
http://Archivebeta.Saknet.com

١٦ - نخبة والفران

ولاحظ محمد عابد الجابري. وهي هذا يتفق مع عبدالله العنقاري. أنه اليوم صارت: «الحياة المعاصرة، الاقتصادية والاجتماعية والسياسية والثقافية، وبكلمة واحدة الحضارة الرأعنة. تختلف اختلافاً جذرياً عن نمط حياة السلف. وبالتالي فالاحتكام إلى «الأشياء والنظائر» لا يكفي، بل ربما لا يجدي، لأن معظم معطيات الحضارة المعاصرة لا أشياء لها ولا نظائر في الماضي»⁽⁴⁾. إلا أنه يدل اتباع الحل الراديكالي الذي يقترحه العنقاري. القطعية مع التراث. فإنه يدعو، بالحد من ذلك، إلى «إعادة تأسيس» التراث. لا «الرجوع إلى الأصول» وإنما «إعادة تأسيسها بفكر متفتح»⁽⁵⁾. «إعادة تأسيس الأصول» يوفق «شروط عصرنا» ومن موقع «الفاعل» وليس من موقع «التفاعل الهارب»؛ ذلك هو مشروع الجابري.

والسبب الرئيس الذي دفع الجابري. وقد لاحظ الجيدة غير المسبوقة التي أتت بها الحداثة، إلى ألا يتبع الطريق الذي ارتضاه العنقاري. أو بالأحرى اضطرر معطياً إلى ابتفائه: «يؤصل» له يوفق ما يلي:

أولاً: لوحظت ظاهرة ما وجد لها مثل. قديماً ولا حديثاً، هي أي ثقافة: النبيلة الوجدانية والأيدولوجية لبعض «التراث» في نواتها نحن معشر العرب، فلا أمة لفردت بمثل هذا الفهم

التكثيفي للتراث. يقول الجابري: «إن «التراث» بمعنى الموروث الثقافي والفكري والديني والأدبي والفني، وهو الضموم الذي تحمله هذه الكلمة داخل خطابنا العربي المعاصر ملفوفاً في بطنانة وجدانية أيديولوجية، لم يكن حاضراً لا في خطاب أسلافنا ولا في حقل تفكيرهم. كما أنه غير حاضر في خطاب أي لغة من اللغات الحية المعاصرة التي «مستوردة» منها المصطلحات والمفاهيم الجديدة علينا»^{١٢٧}. إلا تحقق دلالة التراث عندما ما لم يتحقق أبداً في مختلف حطب التاريخ ولدى مختلف الأمم: صار هو يجعل «شعنة وجدانية» وبطنانة أيديولوجية، ونظرة مسحورية، جعلت منه، بالنسبة إلى الذات العربية المعاصرة، أقرب إليها حتى من حاضرها الذي تحبها، فلا تقصراً الزايف إلا بما لو أن: «التراث العربي الإسلامي بغلفنا نغلفنا»^{١٢٨}. بل الأنكى من ذلك، أنها صارت شتمتهم له الاستسلام كله. وذلك إن على مستوى الوعي أو اللا وعي، وبالنتيجة، ما عاد هذا التراث هو «حيّة، ثقافة الماضي، بل استحلال هو» تمام هذه الثقافة، وكيفية، هو العقيدة والشريعة، واللغة والأدب، والمثل والذهنية، والحنين والتطلعات، وهو بالجملة، الشأن «المعرفي والأيدولوجي وأساسهما العقلي وبطنانتهما الوجدانية في الثقافة العربية الإسلامية»^{١٢٩}. وما كان التراث «حاصل المشكلات التي تعققت» وحسب، بل هو يعني كذلك «حاصل المشكلات التي لم تتحقق والتي يمكن أن تتحقق».

فالخلاصة ما هي الثقافة العربية المعاصرة إن لم تكن هي التراث نفسه؟ لكن أنت باشرت إلى هذه الثقافة فترعت منها التراث ما ظهرت بشي، ولا يطاق، بل صارت هي كالمهاد في الكوة إن فتنش لم يوجد بشيء قد حصل مما نلزم، أنا إذا ما نحن سحينا التراث ووضعناه جانباً، فإنه لا يبقى هناك شيء يسمى «الثقافة العربية». فتفهم ذلك.

ثالثاً: يعتقد الأستاذ محمد حامد الجابري اعتقاداً جازماً بأن الثقافة، أيا كانت عربية أو غير عربية، لا يمكن أن تتجدد إلا من داخلها. ولئن هو حق إمكان أن يقع التجديد الثقافي بتأثير عوامل خارجية، إلا أنه يحل، من هذه الجهة ذاتها، أنه ما كان قط من شأن التأثيرات الخارجية أن تنشئ ثقافة أصيلة حققة. وإذا ما هي ساعدت آليات هذه الثقافة الغيرية فإنها قد تسعفنا في «تجديد» ثقافتنا ونفترتها إلى تراثنا فحسب لا غير.

والحاصل من جميع ما تقدم أن «مسألة الثقافة العربية، إن هي فتنشت وجدت أنها، على التحقيق، منذ عصر التنوير إلى عهدنا هذا الذي نحن عليه، هي مسألة التراث» أو بالأحرى مسألة أن الحركة داخل الثقافة لا تتجسم في إنتاج جديد وإنما في إعادة إنتاج القديم أي الاستسلام إلى التقليد. مما نادى إلى مساهمة ما سماه الأستاذ «الفهم التراثي للتراث» وأن لا معيد من العوض مع التراثين في التراث. وذلك بغية تجديد النظر إليه. ذلك أن، تجديد الفكر لا يمكن أن يتم إلا من داخل الثقافة التي ينتمي إليها، إذا هو أراد الارتباط بهذه الثقافة والعمل على خدمتها. وعندما يتعلق الأمر بفكر شعب أو أمة فإن عملية التجديد لا يمكن أن تتم إلا بالحفر داخل ثقافة هذه الأمة، إلا بالتعامل العقلاني التقدي مع ماضيها وحاضرها»^{١٣٠}.

وما فتئ محمد عابد الجابري يسجل أننا نحيا «عصر نهضة عربية».. إلا أنه لا يرى هذه النهضة إلا وهي تافهة على التراث، وإنما ينبغي فتحها داخل تراثنا بوصفه تراثا، واعتقد أن شيئا من «الغنى» أو «الغربة» لن يترتب عن ذلك (....) ^(١١٠). والحال أن النهضة لا تطلق من فراغ بل لا بد فيها من الانكسار في التراث، والشعوب لا تحقق نهضتها بالانكسار في تراث غيرها بل بالانكسار في تراثها هي. تراث «الغنى» صانع الحضارة الحديثة، تراث ماضيه وحاضره ضروري لنا فعلا، ولكن لا كـ «تراث» تدمج فيه ونزوب في نزوبه ومنجزاته، بل كمكتسبات إنسانية، علمية ومنهجية، متعددة ومتطورة، لا بد لنا منها في عملية الانكسار الواعي العقلاني النقدي في تراثنا، إن من الشروط الضرورية لنهضتنا تحديث فكرنا وتجهيد أدوات تفكيرنا وصولا إلى تشييد ثقافة عربية معاصرة وأصيلة معا ^(١١١). وهذا فإنه ما لم يؤسس ماضينا تأسيما عقلانيا فلن نستطيع أن نؤسس حاضرا ولا مستقبلا بصورة مقبولة ^(١١٢).

والآن إذا أسست «مشروعية التعامل مع التراث» فلن يطرح «حيثيات» هذا التعامل، يرفض الجابري الانكسار بالكلية إلى التراث، كما يرفض الانكسار عنه بالكلية، فمن جهة أولى يؤكد أنه، من الناحية البدئية لا يمكن لبني التراث ككل لأنه ينتمي إلى الماضي، ولأن العنصر المقوم للماضي لا توجد كلها في الحاضر، وليس من الضروري أن يكون حضورها في المستقبل هو نفس حضورها في الحاضر ^(١١٣). وإن لم شأن أولئك الذين يفكرون في حاضر ومآل الأمة العربية بدنا من الماضي العربي الإسلامي، أنهم على الحق، «يمشون المستقبل في التراث». وإن الجابري لمعجب لكل هؤلاء الذين يدعون أنهم يكملون في كل يوم في هذا التراث كل علوم العرب وكل تقدمه، وذلك دونما أن يكفوا أنفسهم ملتزمة تحديد مضمون هذا التراث، ولا حتى ربطه بالزمان والمكان ^(١١٤). هؤلاء حقيقتهم أنهم «فريق يعيش المستقبل في ماضي العرب وتراثهم» ومن جهة ثانية، يرفض الجابري موقف ذلك الفريق من المفكرين الذي يدعو إلى الانكسار بالكلية عن التراث، إذ التراث عندنا، شأن ذلك أم أينما، «مقوم» أساسي من مقومات الحاضر، وإن «الغنى» الحاضر لا يعني البدء من «الصفر».. وهل هناك بداية من الصفر في أي مجال من المجالات؟ فقد استحال ما راحه هؤلاء.. ولئن هو كان الفريق الأول يعيش المستقبل في ماضي العرب القديم وأمجاده المستقبلية، فلن هذا الفريق «يمش المستقبل في تراث العرب وحضارته».. والحال أن هؤلاء «الذين يلغون التراث» هكذا بصورة فم أو بشطحة فكرية، وأعمون.. لأن إلغاء التراث لا يمكن أن يتم إلا بتحقيقه. والذين يطالبون بتحقيق التراث هكذا بجره فم أو بموعدة حسنة وأعمون أيضا، لأن تحقيق التراث لا يتم إلا بإفلاته ^(١١٥). والحق الذي ينبغي أن نعظم هو أن كلا الفريقين يحيا على «وعي مغلوب» أو «وعي مغترب».. و«ي التراثيين المؤسسين على «الاغتراب» الذي يقرأ في التراث العربي كل إيجابيات الحضارة الغربية الحديثة من علوم وتقنيات ومؤسسات سياسية واجتماعية. و«ي الحداثيين المؤسسين على «الاغتراب» الرفض للتراث نتيجة الاستلاب الثقافي الحضاري الذي رسمه هذا الغرب المتقدم والمستعمر ^(١١٦)، يبقى أن المسألة المطروحة علينا هي:

«كيف لمصحح هذا الوعي»، أو «كيف تقوم إيديولوجية».

لا شيء يقوم من الفريدة الفلسفية العقلانية الاستيعابية للتراث التي هي وحدها من شأنها أن تجيب عن السؤال: «كيف نتعامل مع تراثنا الموضوعية ومعقولة» «بمعقولة» أي بطريقة تجعله «معاصراً» لنا كل المعاصرين. وذلك عن طريق «وصلة» بنا «بموضوعية» أي بجعله معاصراً لنفسه. بما يقتضي فصله عما¹³³. وإن هذا الأمر لن يتحقق إلا بإجراء «حوار نقدي» و«حوار عقلي» مع التراث. وهو حوار يقوم لا محاولة إلى ملاحظة أنه «لا شك أن في هذا المجموع التراثي عناصر قابلة للتجديد والتطوير، وأخرى انتهى أمرها وإنهاء لحفظها في سلسلة التطور». إن التراث مخزن للأفكار والرؤى والتصورات تأخذ منه الأمة ما يفيدها في حاضرها أو ما هو قابل لأن يمين على الحركة والتقدم. لا بد إذن من الاختيار. ومقياس الاختيار هو دائماً اهتمامات الحاضر والتطلعات المستقبلية¹³⁴.

لقد بنى الأستاذ محمد عابد الجابري معظم إنتاجه الفكري على «الدراسات التراثية» وانطلق هو من إشكالية أساسية ظلت تشكل على الدوام لحمة أصالته الفكرية، المتقدم منها والمتأخر، وسداها لما يتوق ربع قرن من الزمن: وهي: «كيف يمكن للفكر العربي المعاصر أن يستعيد ويستوعب الجوانب العقلانية والليبرالية في تراثه، ويوظفها توظيفاً جديداً في الاتجاه نفسه الذي وظفت فيه. أول مرة اتجاه معادية الإقطاعية والفوضوية والنوائلية ونشيد (مدينة) العقل والعدل. حديقة الصفوف الحرة الديمقراطية والاشتراكية»¹³⁵. وللتحقيق هذه البنية ميز الجابري بين جانبين اثنين من التراث، هما «الجانب المعرفي» و«الجانب الأيديولوجي»¹³⁶. تعلق «الجانب المعرفي» بهذه «المادة المعرفية» المشككة من الضامين والمفاهيم والتصورات والنظريات والمناهج والرؤى. بينما ارتبط «الجانب الأيديولوجي» بشأن «الطامع السياسية والاجتماعية» أي بوظائف التراث السياسية والاجتماعية. وبما أن الجابري قام بميز في الخطاب التراثي بين «الضامن الإيديولوجي» المعرفي، و«الأمر الأيديولوجي» السياسي. «معتبراً أن من دأب الأول أن «يموت» مع مر الزمان، وأن أمر الثاني أنه يظل «حياً لا يموت». فإنه انتهى إلى أن الوقوف على الضامين الأيديولوجية، التي تثبت وحدها حضورها في التاريخ الفعلي، من شأنه وحده دون سواء أن يمكننا من العثور على «جديد الفكر الإسلامي»¹³⁷. ولقد وجد الأستاذ الجابري ضالته، بداية، في تيار الفلسفة الغربية الأندلسية، ثم ما لبث أن تعلق، بأشد تعلق يكون وأشغفه، بأبن رشد وما أسماه «العقلانية الرشدية» و«الواقعية المتفتحة للمستقبلية»¹³⁸، التي أثبتت عليها فلسفته، ويتبدى هذا المشروع الإحيائي واضحاً بأجل وضوح في تلك الصلة «الجمعية» التي أقامها الأستاذ الجابري مع ابن رشد الفيلسوف الحكيم لما يوفق الثلاثة عقود من الزمان. أعني الدعوة إلى «استعادة ابن رشد» وإلى «إعادة بناء فكرة واستلهام روحه». وهو

مشروع هو منه الجابري ويغير تعبير يكون هي عبارته التي أطلقها سنة ١٩٩٧: «هي حاجتنا إلى ابن رشد». وذلك لما هو طالب بإعادة الاعتبار إلى هذا الفكر الذي يكاد يكون ميمشاً نسبياً منسياً في ثقافتنا، بالرغم من أنه شكل «النقطة الضائعة من تراثنا». وليست تعني هذه الاستعادة استعادة «المادة المعرفية» التي ينسب عليها ابن رشد فكره. إلا هذه المادة كانت بالفعل عوادي الزمن، ومن شأن المواد المعرفية أن تموت مهما هي صمدت. غير أن من شأن الروح أن تظل نوما حية، تعني بروح فكره النقدي العقلاني، ذلك أن فكر ابن رشد، إذا ما نحن أردنا الإيجاز، إنما هو العبارة الكاملة، هي التراث العربي كله، من «النزعة العقلانية» و«الروح النقدية»، بلا مدافعة أو منازعة، لا أحد بزم في هذا ولا ينبغي له. فقد تحقق بهذا أن الحاجة الحداثية اليوم إلى ابن رشد إنما هي حاجة إلى «استعادة هذه النقطة الضائعة من تراثنا» بما هو أفاد، استلزام عقلانيته النقدية وطريقة معالجته لقضايا عصره الفكرية. استلزام المعاني: الروح - لا الأواني - للمواد العلمية.

لا ولا تعني «استعادة ابن رشد» هذه التي راعها الجابري أن نجد عنده «حلولاً فكرية أو نظرية أو أيديولوجية». إنما ابن رشد الروح، فلا يمكن استعادة «صفتي الحلول» لتوهم هذا وإنما «الروح النقدية» هي التي ينبغي أن نتحقق لها «الاستعادة»: تعني «الروح النقدية العقلانية». وذلك سواء في التعامل مع الدين تعاملًا عقلانيًا، وفي معاملة الاختلاف للذهبي واللاهوتي معاملة نقدية فسادية، وفي التعامل مع السلطة الحاكمة معاملة المراقبة والمحاسبة والمطالبة بالمعادلة الاجتماعية.... وهذا أحدث تراصة الأستاذ الجابري التراثية منحنى الإحياء الانتقائي بحيث توخى في توظيف «الجوانب الشريفة» في التراث انطلاقاً من «أعلى مرتبة وقف به التقدم»^(١٢٢) (يعني مرتبة العقلانية الرشدية)، كما طمحت هي بذلك إلى «تصديت الأصالة». وتأسيس الحداثة»^(١٢٣). وذلك بترويع الأصالة بروح الحداثة وتأسيس الحداثة بروح التراث.

«استلزامه» يقود إلى «تحرير» هو ذا مشروع قراءة الجابري للتراث الذي يعبر عنه بلفظي «الوصل» و«الفصل». فما كان التراث «صندوق عجائب» اتصل به بنا كل الوصل، وإنما هو «خزان إمكان». ولئن كنا من التراث نستعطي، فإن علينا أن نكون من التراث نستلهم، «إن تعاملنا مع التراث يجب أن يمر في أن واحد بلحظتين متلازمتين، لحظة الفصل ولحظة الوصل، أن نفصل عنا هذا التراث ونضعه في مكانه التاريخي وننقده ونرتبه في نظام الحياة التي عاشها، ولكن أيضاً نعيد كشيء لنا»^(١٢٤). تلك آليات التعامل مع التراث، بالاستيعاب والفهم والانتقاد والحوار والتريب التاريخي... وهي مردها عند آخر البحث إلى السؤال الجمل: «كيف نتحرر من سلطة التراث علينا؟ كيف نمارس نحن سلطتنا عليه؟»^(١٢٥) أي كيف نحقق الاستقلال التاريخي لإيجابها؟ إلا أن الجابري يتجه إلى أن جل ما كتبه في التراث كان يتم بوقف

منطلق «الفصل» وأن «الوصل» ظل دوماً «وعداً» أو «مشروعاً» لم يتحقق لحد الآن؛ كيف تفيد من أين رشد «الآن» و«هنا» مثلاً؟ هذا مع تقدم العلم أن خصوم الجابري ناقشوا أمر «الوصل» مناقشة مبدئية مستفيضة كانته أمر متحقق، مع أنهم ما ناقشوا سوى «وعده» أو «نواياه» يقول الجابري: «عندما استعدت في يوم من الأيام الأظهرة هذه القضية، قضية الفصل والوصل، تبين لي أن المسألة لا تخص منهجية التعامل مع النص وحده، لقد بدأت أشعر، بل أنا واع فعلاً، بأن ما ظمت به لحد الآن يدرج كله في لحظة «الفصل» أما لحظة «الوصل» فلم أبداً فيها بعد». معنى هذا أن سؤال الاستقلال التاريخي الذي وجه مشروع الجابري واستفتح انتظاره ما عاد سؤالاً أولياً وإنما «أصبح الآن هو الأخير» أي أصبح فقط مشروعاً¹³³.

٣- حلي أو حليل «الحداثة الديمقراطية»

نقد «فكر حلي حداتي ديموقراطي»

يتميز فكر الأستاذ علي لوميل بجمعه بين القول والفعل. ذلك أن تحاليله الطويل في معضلة حقوق الإنسان - ترؤسه للجمعية العربية لحقوق الإنسان (1986-1981)، وترؤسه المنظمة العربية لحقوق الإنسان (1990-1992)، وعرضه لمجلس أمناء المنظمة العربية لحقوق الإنسان... جعله لا ينجح من «الحداثة» فكلاً مجرداً وإنما مرجعولة بالديموقراطية وبالجمعية المدنية وبحقوق الإنسان... إذ انطلاقاً من هذا القول «المرتب بالفعل» من «أصول الفكر الديموقراطي» وعن «مبادئ حقوق الإنسان» وعن «فكر الحداثة» الرسالة لا مضمونة. ولعلنا هو ربط بأشد ما يكون الربط بين «التقدم الاجتماعي» و«التعمية الديموقراطية» و«الحداثة السياسية» ربط «تبادل» لا ربط «تضاد». ولشد ما هو أولئك الصلة بين «الديموقراطيين» والمؤمنين بحقوق الإنسان، و«مدعاة الحداثة» صلة «رتق» لا صلة «فقل». فالدعوة عنده إلى «مبادئ الديموقراطية» و«حقوق الإنسان» و«الحداثة» شأن واحد لا فرق. ولذلك عادة ما كان لا يكتفي بالحدوث عن «الحداثة» بل يرفقها بالكلام عن «الحداثة الديموقراطية» وعن «الفكر العربي الحداتي الديموقراطي»¹³⁴.

١- مفهوم «الحداثة» في فكر حلي أو حليل: المعالي والآيات

القالب على مفهوم «الحداثة» عند الأستاذ علي لوميل ألا يظهر إلا بالسلب. وذلك لا بمعنى ما ليست الحداثة تعني إهداء - التطايد أو القدامية. وإنما بمعنى، أولاً، ما يسعى العرب المحدثون إلى تحصيله تحقيقاً جزائياً - الحداثة السياسية ومعالها من دستور وقانون وبرلمان وديموقراطية - أي الحداثة المرجوة. وبمعنى ثانياً، ما لم يهتم العرب به ولا هم راصوه حل رغائنه - الحداثة الاقتصادية والاجتماعية... والحال أن لفظة «الحداثة»

تطشق كتابات علي أومليل بكاملها اختراقاً. وهي ترد على ضروب من الورد: وورد مجرد ميهمل - «الحدائق»^(١٢١) - وورد مفيد منسوب - «الحدائق السياسية»^(١٢٢) - و«الحدائق الاقتصادية» - و«الحدائق الاجتماعية» - و«الحدائق الثقافية»^(١٢٣). على أن الغالب عليه أن ترد اللفظة مطروقة بالاقتصاد أو الاجتماع أو الثقافة. مما دل هو على «شخص» المفهوم عند لا على «تجريد». ولست لتعدد «الحدائق» عند الأستاذ أومليل التحديد المباشر. اللهم إلا فيما ندر ويضرب من الاقتضاب شديد. وما ندر أن نعر عليه عند هذا القول في «الحدائق» قولا على الوجه الجمل دون الفصل. إن الحدائق عملية متكاملة. فهي اكتساب معرفة منتدبة. وروح مستوى المهارات واستيعاب التكنولوجيا المتطورة. وإنتاجية منافسة. إلا أنها أيضا حدائق سياسية ديموقراطية^(١٢٤).

يبد أن قرن الحدائق بالنسالة الاقتصادية والاجتماعية والسياسية. وهي مسائل ملحة في واقع العرب الحاضر. لا يمنع أومليل من استشكال أمرها. وهو لا يستشكل أمرها في واقع الغرب. اللهم إلا فيما ندر. وإنما هو يستشكل أمرها في واقع العرب اليوم. إذ إنه شأن العروبي. يؤكد أننا فيما يتعلق بمسألة «الحدائق». أو ما يسميه نكرة «قضية الحدائق»^(١٢٥) وثارة أخرى «إشكالية الحدائق»^(١٢٦). ما كنا ندعا بين الأمم.

والحال أن هذه المقارنة قادت إلى تجلية أمر «مفارقات الحدائق» التي تنشأ عند نخبة مثقفة نهي تختلف. يدعا التاريخي من الحلق بركب الدول التي حققت هزاتها. وهي عند في عداد الأربع أولها: عادة ما تتميز الحدائق في أذهان الدول المتأخرة تاريخيا عن ركب الحدائق الأوروبية الطفولية مجرد «مسورة في الفكر المجرد». ما يسميه العروبي «طوبى» وسميه أومليل «أيدولوجيا». بمعنى الجمع بين «الرغبة» (الطمح إلى الحدائق) و«الواقع» (التخلف الحادث). ولست «واقعا» تحقق في تنظيم واقع الاقتصاد والاجتماع والسياسة. هذه حال خبرها الألمان بالأسس ونحن خابروها اليوم. ولا عجب. فما كنا بين الأمم مقتردين.

ثانيها: غالباً ما نشهد حال الدول المتخلفة على «نقل» التقليد الذي يعارض «جداية» الحدائق. إذ لا تكون الحدائق أنها من القوة ولا يكون لها من الأيدي ما بقدرها الاقتدار على أن تستمد شرعيتها من دأها واستقوي بنفسها على منافستها الاستقواء. وإنما هي لتطير الاضطراب إلى أحداث «شبهات مع الماضي» و«ترسيات» و«مساومات» و«مفاوضات». مما تلجم عنه «تأخرات» و«تأخرات»... حتى لو تمت في باسم «جداية التجاوز». هذه أيضا حال خبرها الألمان وما كنا لهم بمخالفين.

ثالثها: في زمن التخلف عن ركب الحدائق عادة ما يحدث أن يقع الاقتصاد بين «واقع الحال». التخلف المعيش. و«مستعلق الأمال». الحدائق المرجوة. والأمر أوضح ما يكون عند المثقفين «الحداثيين» وما بعد الحداثيين. في زمن التخلف. هؤلاء لتضخم ذلهم التضخم

الذي يفهمهم عن واقع لا يتحكمون فيه، فيحدث أنها إن تكلموا بمداولتهم الوهم مقام تحكمهم في مجرى الأمور، وذلك أمر شائع على حال النقصان غريب.

وأخيراً يحدث أنها، والوضع وضع مفارقة، أن يعتني الكثر بملون والآباء والفنانون بعملية «الإنشائية» ويلتوتون بالتعبير الفني الجمالي، جامطين منه ما به تستعمل الحداثة وتتمتعرف... هذه كلها، في رأي أوميل، «أوضاع مفارقة»، وهي أوضاع تعيشها الحداثة المعربية بكل مضامينها وماسيها متكاملاً عاشها قبلنا الألمان⁽¹⁷⁾.

هذا، ولقد تشبه علي أوميل مبكراً إلى أن «الحداثة» لا تعني «الأني» وحدها، وإنما تعيد كذلك «العاني» الثابتة خلف تلك المعاني والقيم التراثية وراء الأليات.

أ - أوتلي الحداثة

إنما إنسان من أوتلي مؤسسات الحداثة أولاهما علي أوميل أشد العناية، مؤسسة «المجتمع المدني» ومؤسسة «المولة الوطنية».

من جهة أولى، عادة ما قبل أوميل بين «المجتمع الحديث» و«المجتمع التقليدي» أو «المجتمع القديم». والحداثة عنده هي بنت الطبقة التي «أقامت» المجتمع المدني، وهي التي «فصلت» مجتمعها تماماً عن الماضي؛ أي أحدثت القطيعة مع «المجتمع الإقطاعي». وقد أفلحت في إقامة هذا المجتمع بالتخلي عن فكرتين وجهتا المجتمع القديم وتحكما فيه، فكرة «التعالي» وفكرة «المعيارية».

من جهة، كان القدماء يعتقدون - على خلاف الحديثين - أنه لا يجوز بأي حال من الأحوال أن يعد «المجتمع» «مصدر» و«منبع» و«منشأ» قواعد تنظيمه، بحيث تكون قواعد إدارته وإيادته من عدياته؛ أي تكون معالمة له تابعة منه مبالغة له ملازمة.

وقد ثبت للمجتمع الحديث سمة ما كانت هي موجودة في المجتمع التقليدي، هي سمة «التعدد» وما يتبعه من الإقرار به وخمن تغييره وحفظ حقوق الأليات. أما المجتمعات القديمة فكانت مجتمعات «الوحدة» التي غالباً ما فرضت بالتار والحديد، وحتى لن اضطرت المجتمعات التقليدية إلى الاعتراف بالاختلاف. فإن الاختلاف الجوهرية عندها كان هو «الاختلاف الديني» أكثر مما كان هو الاختلاف اللغوي أو العرقي أو اختلاف الموائد أو طرق المعاش⁽¹⁸⁾.

وسمة أخرى من سمات المجتمع الحديث، إذا ما قورن بالمجتمع القديم، أن الأول صار مجتمع «الراي العام» وأن الثاني كان مجتمع «العوام». إذ ما كانت فيه «العام» معتزلاً بها، وذلك على خلاف ما هو شأن «الشعب» اليوم مثلاً. ولهذا البون دمج المجتمع القديم بصفة «الاستبداد»، بينما تحلى الثاني بخلة «الديموقراطية».

وقد ترتب عن مجتمع هذا شأنه أن ما صار هو ضعيفاً وإنما هو صار قوياً، وذلك أساس

نهض عليه المجتمع المدني بعماء المخصوص: أي بوصفه «مجتمعا مدنيا متطورا ومنجها» لا يشكل «عالة على المجتمع». وإذا أساسه العلمية الديمقراطية المشتركة بين المنظمات السياسية والثقافية والمهنية من جهة والدولة من جهة أخرى. وذلك في إطار مؤسسات متعاقد عليها. والحال أنه في مجتمع هذا شأنه فإنه «حتى النقابات وأحزاب المعارضة تجد أنها تستطيع أن تتطور وتحقق مطالبها داخل هذه المؤسسات التي تسمح المجال لتداول السلطة»¹²³. هذا ويعتد أواميل سمات «المجتمع المدني» فيجده قائما على مبادئ ثلاثة: ارتباط أفراد ارتباط مصالح لا ارتباط دم أو طوائف، وفيما هو على مبدأ المشاركة لا على مبدأ الإقصاء أو الاستثناء. واتفاق أهله على التراضي حول الأهداف البعيدة¹²⁴.

والحق أن لا وجود لمجتمع مدني «حقيقي» إلا بدولة وطنية «مستقلة»¹²⁵. وهذه ما تحدثت على أواميل عن «الدولة الوطنية» بوصفها أحد معالم ومؤسسات العدالة. مضيفا إليها وصف «الحديثة» بقوله: «الدولة الوطنية الحديثة» أو «الدولة الحديثة». ورافيا «الدولة الحديثة (أو الوطنية)». ولكنه أن هذه الدولة «متكاملة هو المجتمع المدني» وليدة العصور الحديثة. «إن الدولة الوطنية حديثة النشأة نسبيا. ظهرت مع بداية العصور الحديثة في بلدان كالسبانيا وفرنسا وإنجلترا (...)»¹²⁶. فإن كل القرنين دلت على أن «تطور الدولة الوطنية [إنما تم] مع بدايات العصور الحديثة»¹²⁷. وفي العالم العربي لم يتم الانتقال. وما زال لم يتم بعد كما ينبغي. بل إن «كثرت «الدولة التقليدية»» وهو التعبير الذي يقابل به أواميل رسم «الدولة الحديثة». فالدولة الحديثة «تتسم بالطلب منها أن تهض بوظيفة «الكفالة العامة» لأفراد المجتمع. ولا تم تكن الأولى مطالبة بتعميم المرافق والخدمات والمصالح. صارت الثانية مطالبة بذلك: أي بات المطلوب منها أن تعبر شاملة الحضور في المجتمع فعالة. يقول أواميل: «إن ما يميز الدولة الحديثة عن الدولة التقليدية هو نقلها داخل المجتمع. وتوسيع قاعدة الفئات المرتبطة بها. وإن الدولة الحديثة أصبحت حاضرة حضورا شاملا في حياة الناس. وذلك بالتوسع المجال العمومي على حساب الحياة الشخصية من جهة. والروابط والتنظيمات الجماعية للمجتمع التقليدي وما كانت توفره للأفراد من حماية وتعاضد من جهة ثانية. إن تفكيك الروابط الجماعية التقليدية التي كانت تؤطر حياة الأفراد والجماعات مبرهم أكثر فأكثر عالة على الدولة»¹²⁸. فمن سمات الدولة الحديثة الثابتة لها إذن أنها تكتسح الوحدات الاجتماعية والتجمعية التقليدية وتفككتها وتحل محلها مؤسسات مهيكلية منظمة: شأن الدستور والهيئات المنتخبة والأحزاب.... وتقوم لتظيمات ومؤسسات الدولة الحديثة هذه على تعاقد بين مواطنين متساوين في الحقوق والواجبات. وللبدا هو الفرد المواطن الذي يدهن إلى استفتاء أو انتخاب. والأحزاب والنقابات والتجمعيات هي أيضا تعاقد بين أفراد على أهدافها ووسائلها وقانونها الأساسي. لا على

أساس انتماء عربي أو ديني أو قبلي. وذلك على خلاف بنيات المجتمع التقليدي، والتي هي سابقة على الفرد، فهو لا يختار عشيرته أو طائفته⁽¹³⁷⁾.

ب- فهم العدالة

خلف هذه «الأولي» - أو المؤسسات - تكمن «العاني» أو «الظبي» أي «النطق الذي أسسته عليه العدالة». والحال أن الناظر في أعمال علي أومليل يستطوع أن «يؤلف» منها «توليفة» حول المفاهيم التي نهضت عليها العدالة، منها: «العقلانية»، وهي تنحل عنده إلى عقلانية طبيعته من جهة، وعقلانية اجتماعية واقتصادية وسياسية من جهة أخرى. ثمة إذن «المفهوم الحديث للعقل» سواء في مجال «العلم» أو «الأخلاق» أو «السياسة». ما هو العقل الحديث يتشأ ويتخلق في صلته بمفهوم جديد للطبيعة. ما عادت الطبيعة ثابتة. أصلها مفهوم «الخلق» الذي عليه تتأسس، بل باتت هي مستقلة، أي صارت لا تبني عليها «موضوعية المعرفة» و«قوانين» وحسب وإنما أيضا استعالت هي «مخلقة» وليست «مخلوقة».

إن العقل إذ انطلق على عهد العدالة صار لا يوقفه موقفه، ما هو الآن يتجاوز النظر في أمر الطبيعة إلى النظر في شأن الإنسان ومواده وسينته⁽¹³⁸⁾.

وقد تعلق بصفة «العقلانية» هذه أن تم إطلاق عنصر «الإبداع» من فمقمة الذي حبس فيه طوال زمن القدامى. إنما العدالة «الإبداع» وإنما «البدعية» سمها الدالة، ههنا بعد تحقيل التنقلة من مجال المعرفة إلى مجال الأخلاق والسياسة ههنا تحنقت التنقلة من جديد إلى مجال الجماليات. ولهذا قال علي أومليل: إن الاستطابق «مظهر أساسي من مظاهر العدالة». وما زالت العدالة تعني الإبداع حتى كاد لفظ «حديث» أو «عصري» يصير حكرا على الدلالة الإنسانية. ههنا التفاعل بين العقلانية الطبيعية والاجتماعية من جهة والبدعية الجمالية والشكرية من جهة أخرى. وهذا التفاعل وجد وجهه المعبر عنه في مفهوم «المثقف» الحديث بوصفه «حامل» وهي بالعدالة وداعية إليها» أو بوصفه «حاملا للعدالة» وصانعا للوعي المهد للتغيير نحو التقدم، أي بصفته «حاملا للعدالة» ومجددا الصناعة، وداعية إلى التغيير؛ أو بوصفه «داعية للتحديث وحاملا للعدالة الثقافية»⁽¹³⁹⁾. يقول علي أومليل: «صار المثقف إذن حاملا للعدالة، داعيا إليها، ابتداء من صناعته هو، أي لا بد من أن يعبر تعبير العصر في ما ينتج، سواء من حيث المضمون الثقافي لخطابه، أو لفظه، أو من حيث الشكل الذي يصوغ به فكره ووجدانه. ولكنه أيضا داعية إلى التغيير الاجتماعي والسياسي في اتجاه تحديث بنى العلاقات الاجتماعية والنظام السياسي (...)». إن وعي الكاتب بذاته وبدوره بوصفه حاملا للتحديث وداعية إليه، ابتداء من تحديث فنه، هو في مضمونه وشكله، وأيضا في وعيه بكونه حاملا «رسالة» هي التغيير الاجتماعي والسياسي، هو وعي وليد المصور الحديثة⁽¹⁴⁰⁾.

ثالثة سمات العدالة التي يفردها لها الأستاذ علي أومليل قولها هي سمة «الحرية». إنما

بداية الحداثة ومفاهيمها: الفكر المعرب في مختلف الظروف

الحرية فكرة حديثة، لا «الحرية المجردة» موضوع المناظرات اللاهوتية (الجبر والاختيار) أو الفلسفة السياسية الكلاسيكية (الحرية الاتenzالية المثالية). وإنما «الحرية بمعناها الاقتصادي والاجتماعي والسياسي» عليها «يمدأ الحرية كقيمة إنسانية يترتب عليها نظام من العلاقات المدنية والاقتصادية والسياسية». والسبب في إفراد أولمليل هذا الفهم بالتخصيص هو الخلط الذي عادة ما يحدث في أذهان الناس بين «الحرية الليتافيزيقية» و«الحرية الموضوعية»، فيحدث أن يلتصقوا بالحرية في عهد ما كانت فيه حرية على التحقيق، عهد القداصة، والحق أنه «لا يستطيع أحد أن يثبت أن هذا المبدأ [مبدأ الحرية الحق] بهذه الدلالة قد عرفه الأسلاف، ولا أدل على ذلك من ردود الفعل السلبية التي ووجه بها هذا المبدأ من قبل الكتاب الإسلاميين المحدثين أول ما عرفوه في القرن الماضي»^(١٢٢). هذه الحرية الدينية مثلاً، فقد انقضت ذهنية ربما لم توجد قبل العصور الحديثة، وترجع إلى ما أسفرت عنه الحروب الدينية الدموية الطويلة التي عرفتها أوروبا طوال القرن السادس عشر، على أثرها استقر القوم على تسوية عامة، فبرز التسامح كقيمة قبلتها الذمينة وشملت أعراف «التسامح» وقبلت «الحرية الدينية» قبلها عاماً وشملت أعراف وسمائل وقرائن وأوقاف دولية^(١٢٣).

والحال أنه ما عادت الحرية عرفها وإنما هي تجسدت في شرعة هي الشرعة العالمية لحقوق الإنسان. وهكذا بعدما لم يكن تفكير القداميين من الفقهاء ينصب على الإنسان من حيث هو إنسان ذو حقوق^(١٢٤)، أي ما يقاربت هذه الحقوق بحقوق الإنسان بما هو إنسان - ما استعصمت هذه الحقوق كونية مالم تنطبق على المشرقيين إلا على عهد الحداثة^(١٢٥)، وبهذا صرنا أمام حقوق مترتبة عن مبدأ «الحقبة الحداثي» شأن الحرية الرأي والتعبير والحق في التعليم والصحة والشغل.

٢- نقد القرآن

ينفي أولمليل أن يكون ماضي العرب قد شهد على الحداثة، ويذهب إلى ما اعتور ضرورة الحداثة لدى عرب الحاضر من انقسام وتجزية وقلق عبارة وتشوش. وهكذا، فإنه عادة ما ينفي أن يكون التراث قد «شتم» الحداثة أو «وشى» بها أو «عهد» لها، منها إيلنا في غير مرة إلى الحقيقة التالية، «إني لا أعتبر التراث منجماً استخرج منه معادن نفيسة تصلح للتبادل النافع في عالم اليوم» إن إحياء التراث لكي نحييا به اليوم هي قضية التراثيين وليس قضية ينفي^(١٢٦). والحال أنه لا أدل على مذهب أولمليل هذا في استبعاد استلهام التراث بغاية تحديث الفكر والتجمع العربيين من أنه اعتاد عند تلؤل كل قضية من قضايا العرب أن يطرح السؤال: وما عسانا أن نعيد من التراث في هذه المسألة؟ وكان جوابه في كل المسائل التي طرحها بالتفني:

وهكذا ففي كتابه «شرعية الاختلاف» طرح السؤال: «إن السؤال المركزي الذي دار عليه هذا

البحث هو الثاني: إتنا ونحن ندعو اليوم إلى إرساء الحق في الاختلاف، كحق من حقوق الإنسان، وكأساس للنظام الديمقراطي. فإلى أي حد نستطيع أن نجد في ميراثنا الثقافي سندا لهذه الدعوة؟^{١٢٢}، ونحن طرح هو مسألة دور المثقف، وقضية «الالتزام، فإنه تسأل: «ما هو السند الذاتي للمثقف العربي في تراثه الثقافي حين يدعي نفسه دوراً أو حين يطرح إليه؟»^{١٢٣}، وقال في موضع آخر: «إلى هنا، وطوال هذه القصول السابقة، كان السؤال الذي يتخللها هو التالي: إن الدعوة التي يدعيها للمثقف العربي اليوم - من أن له رسالة، ومن أن المنتظر منه هو أن يغير واقعه وافكره، الأمر الذي يفترض [أن] له مكانة في المجتمع، أي أن هناك سلطة ثقافية متميزة من غيرها من السلطات - هل يستطيع أن يجد لدعواه هذه سندا في تراثه، أي في الماضي الذي ورثه عن أسلافه من مداوالي الثقافة العالة بأصنافها: فقهاء ومتكلمين وفلاسفة وأديباء؟ أم أن هذه دعوى جديدة تسمى إلى إنجاز دور ينهي على مثقلينا اليوم أن يكونوا في مستنوا، وإلى الاعتراف لهم بمكانة عليهم أن يستحقوها، وأنهم لن يمتلكوها إلا بتضحيات وصراخ صرخة؟»^{١٢٤}، ونحن طرح هو مسألة «الاختلاف، فإنه قال: «يتناول هذا الكتاب قضية الاختلاف، كيف كانت مواقف مفكرينا القدماء من الآخر المختلف أو المناقض؟ وكيف تعاملوا فكرها معه، وكيف جازموا وهل تحصل من هذا كله وصيد يمكن أن يستند دعواتنا الآن إلى مشروعية الاختلاف في الرأي، وإلى توسيع قواعده الحوار والتفاهة؟»^{١٢٥} متسائلاً أيضاً: «هذا إذا كان [تراثنا الثقافي] كسابعاً، أو عائقاً - على تكوين عقلية قابلة بشرعية الاختلاف؟»^{١٢٦}

ومن هذه الأسئلة كلها - على اختلاف مواضعها التي صيرت عن مختلف اهتمامات مفكرنا - كان جوابه واحداً ووحيداً: ليس وراثاً سند من تراث نتعزز به ونستغوي فيما نحن نرومه من التأسيس لشرعية الاختلاف، وإيجاد سلطة للمثقف معنوية، وبناء مجتمع ديمقراطي... وهكذا فبقية نفس مسألة «الحق في الاختلاف» أو «شخصيته» يجب على أولئك: «إن هناك مواقف في تراثنا (...) حصل فيها القبول بالرأي المختلف والمخالف وأنتج مظاهرات ألغت الفكر العربي، إلا أنها حالات قليلة ظاهرها الانقطاع، نعم، علينا أن نعيد الاعتبار لكل هذه المواقف الفذة، وأن نحاول نفهم أسباب ظهورها وانقطاعها ونحن ندعو إلى إرساء تقاليد الحوار وحرية الرأي والتعبير، إلا أنه على الرغم من هذا كله علينا أن نسلم أيضاً بأن هناك مبادئ وقواعد فكرية وحقوقية جديدة لم يسبق لها نظير عند الأسلاف، فقد نثر هنا أو هناك فيما تركه هؤلاء، على أطوار ماثورة تدعو إلى التسامح، أو تشجيع على إبداء الرأي، إلا أنها لم تكن ترجمة لواقع الأمور، ولا تدل على بنية عامة للتفكير»^{١٢٧}، وفيما نحن مسألة «الالتزام، ودور المثقف، أجاب مثقفنا: «إن السلطة العلمية الوحيدة التي استقرت في تراثنا الثقافي هي سلطة الفقيه أو صاحب العلم الديني (...) من هنا التحدي الذي يواجهه

بداية الدائنة ومقاومة التعديل - الفكر المغربي في مختلف العصور

الكاتب المغربي اليوم، وهو يطمح إلى أن يؤسس سلطته الفكرية، ولا سيما إذا كان حاصلا للحدائق الثقافية وداعيا إلى التحديث الاجتماعي والسياسي، إذ ليس وراءه سند من تراث يتعزز به، وليس أمامه سوى فضائل طويلة وعريير لتجديد العقل العام لكي يتقبل القيم الديمقراطية¹⁴⁴. وفي ظل ذلك مدى إمكان إعادة مفكري اليوم في مجال «السياسة» من مفكري الأمم: «إذا بدأتنا من المفكرين العرب الحديثين وهم يفكرون سياسيا في قضية الدولة ومؤسساتها، فإننا نجد أن الرصيد الذي يلجأون إليه من الفكر السياسي العربي - الإسلامي القديم هو رصيد قليل، لا لأنهم تخلوا عنه عن قصد، وإنما لأنهم لم يجدوا فيه كبير فائدة. خاصة إذا كان التفكير في دولة حديثة هو المطلوب»¹⁴⁵. ومثل ذلك أيضا بمسألة «الديمقراطية»، لا محاولة أنت وأجد أنها أن «النظام الديمقراطي كلسفة وكعائدات وقوانين وأعراف تؤسس علاقات اجتماعية وسياسية هو نظام حديث نسبيا، هناك طبعاً في تراثنا بعض المبادئ والقيم الديمقراطية، ولكننا لا نستطيع أن نتحدث في تاريخ نظمنا السياسية عن نظام ديمقراطي بمعناه المحدد»¹⁴⁶.

ولئن تقرر بهذا أن جواب علي أومليل على إمكان «توظيف» أو «تصديت» أو «تحيين» التراث كان دوماً بالنسبة، فإن لذلك أسباباً منهجية، منها: أن ثمة ما يسميه «البنية العامة للتفكير» والتي تختلف بين أفكار زمن ما وتختلفها عن أفكار زمن آخر، وهو يقصد بهذه العبارة أن للتراث بنيته الفكرية الخصوصية، ولعل للحدائق الثقافية ضرورة «الاصحاح المقابلة بينها والمقابلة، فإن لزم احترام منطق العصر في التفكير، فسنطرح الحداثة غير منطق القديمة، وبنيّة الحداثة من غير جنس بنية التقليد» ولعل التناسب الوحيدة التي تحدث فيها علي أومليل عن إمكان الحداثة في ماضي العرب كانت هي تجربة المورسكيين. إلا أنه سرعان ما أضاف أنها كانت حداثة مبهمة، فالحدائق الوحيدة التي كان من الممكن أن يعرفها العرب أجهضت في عهدنا، لقد كانت طرسة العرب إلى الحداثة طرسة مضاعفة. إذ عاصر المورسكيون التحولات الكبرى التي تشابت عنها حركة الحداثة وتطلعت (الكشوفات الجغرافية، انتشار الطباعة، حركة الإصلاح البرونصانية، الحركة الإنسانية الأوروبية وبدايات الفكر العلمي والفلسفي الحديث). ومع ذلك ما أقادوا منها إعادة، ولهذا يطرح أومليل السؤال: «لماذا لم يقد الفكر المورسكي من معاصره لهذه التحولات، لاسيما أن بعض متفني المورسكيين على الأقل قد تحدثوا عنها»¹⁴⁷. هناك احتمالات كثيرة لهذا الإخفاق يجعلها أومليل في ذهنه: لربما كان السبب في ذلك أن صدى الحداثة الأولى كان يهتس في إسبانيا فلم يتلخ به المورسكيون التلخ، ولربما لأن قضية المورسكيين، وهم المضطهدون الذين كانوا يبحثون عن إقلا هويتهم، كانت أبعد من أن تلي بكل هذه التحولات، ولربما ولربما... قلب الأمر من جميع وجوهه وراجع فإن النتيجة واحدة، لربما كان من الممكن أن يكون المورسكيون هم السباقين إلى الانطلاق بدور ريادي في عملية التحديث الثقافي

المعربي، إلا أن هذا لم يحدث لأن الأرجح أن ذلك يعود إلى تمسك الإسبان واعتبار التورسكيون أنفسهم خارج العالم الثقافي الأوربي...

لكن، إذا الاهتمام بالتراث وقد ثبت أنه لا يجدي في أمر التحديث؟

ما كان الاهتمام بالتراث عند أوميليل بغاية إثبات «الإمكان» أي إمكان توظيفه في عملية التحديث، وإنما بالضد من ذلك كان الاهتمام حاداً بغية إثبات «الحد» أي حدود التراث. والحال أن ما كان يستعصى أوميليل على الاهتمام بالتراث هو سيادة ما يسميه «قربا التراث بعقل تراثي»، وهو نهج في التراث يتفاد «إحياء التراث» وإلقاء المسافة بيننا وبينه، غير معتمد بحكم تغيير الأزمان، وتجنب القراءات، يقول أوميليل عن متبعمي هذا النهج في قراءة التراث: «التراث عندهم جوهر باق مستديم، لا تتأثر منه الأعراض الزمان وتبدل أحوال المجتمعات. يعتقدون أن الحقيقة كاملة فيه، وأنها منذ أن حلت فيه تجردت عن الزمان. فالتقدس لا زمني، يشرق الزمان وأعراضه، فلا يحسه بتغيير يذكر. قراءتهم النص هي قراءة يريدونها أن تكون شرعاً وحسب، فالنص قد تحدد وتجمد، فلا مجال لتعدد القراءات، أي تعدد المعنى، فعهم التكبير هو ألا يتغلب الزمان وتبدل أحوال الإصلاح عندهم، فهو لا يأخذ الزمان بالحسبان. بل يسقط الماضي في المستقبل، ويمتص أن المستقبل هو في الماضي، أو هي حقيقة من الماضي خارجة عن الزمان»^(١٢١). والحال أن لدى هؤلاء «التراثيين بعقل تراثي»: «التراث جسر يوصلهم البدئية، يخشون القاصرة في حار القاصرة والعقل لا يتكافأ مع العوالم الجديدة (...) يكون معارف الأولى، يقتسمون تلكهم المعرفة، يفضّلون العمار عن طرائقهم القديمة للاسترشاد بها في عالم تهيئت طرائقه. يصارعون فرض سلطة التراث، لأنهم يستمدون منها سلطتهم المعرفية (...)»^(١٢٢). أولئك أناس شاكهم أنهم «يقتسمون التراث تقديمياً»^(١٢٣).

وبالمقابل، يقدّر الأستاذ علي أوميليل موقف الزبدة ضد من سماهم بهذا الاسم للفرار: «التراثيون الحدائيون» أي أولئك الذين يستطون رغباتهم «التقدمية» على التراث، فيدعون المعثور على الحدائق في القدامى، ويحاولون أن يوجدوا لأنفسهم في التراث أفكاراً تقدمية، يزعمون أن بعض القدماء قد سبقوا إليه، وذلك شأن ادعائهم أن الغزالي سبق هوبس في نقد مبدأ «السببية» مثلاً^(١٢٤). والحال عند أوميليل أن هذه المقارنة باطلة لتباين نظامي التفكير القديم والحدائي واختلاف الإشكالية، هذا الغزالي كانت الغاية من نقده مبدأ «السببية» التأكيد على فكرة «المعجزة»، أما هوبس فما كان قصده من ذلك إثبات معجزة، بل إبطال فكرة «قطرية» مبدأ «السببية» وإحلال مبدأ «التورية» محل ما أبطله^(١٢٥). وفي ذلك فارق لمن اعتبر. والحال أن أوميليل لا يريد تقديم التراث، ولا بالضد تدنيسه، وإنما كل شأنته أنه يريد فحصه وتدقيقه، وتدقيقه يقتضي إجراء أمرين اثنين: أولاً، عدم الوقوع في خطأ التحديث عن التراث كله، كل منهج، إنما التراث «طليط»، وهو مستويات لا مستوى واحد، فكل هو

بداية الدولة ومحاولة الفكر العربي في معرفة الفرق

كأن هناك قد حدث تقدم في ميدان العلوم البحتة . وهذا الإقرار لا يعني أنها ما زالت صالحة اليوم . شأن الطب والكيمياء والفلك والدراسات اللغوية، فإن الفكر السياسي ظل دوما ضلعا هزليا حتى يشهدها القدماء أنفسهم من أمثال ابن خلدون⁽¹²⁾، فكانها الانقسام بها يسميه أوميل «تاريخية الأفكار» وذلك بمعنى أن للأفكار التي احتوى عليها التراث زمتها الخاص، فلا مجال لإسقاطها على الحاضر، ولا مساع للإعراض عن «تاريخية منطق الأفكار» . والحق أنه لئن نحن أدركنا هذين الأمرين أدركنا أنها لماذا اهتم أوميل بالتراث. إنما «القدماء شكلوا بنية الفكر الموروث، وأي تجاوز لها يشترط معرفة جيدة بها، لذلك لا بد من معرفة أصول الفكر العربي التراثي حتى يمكن فحصه وتلقيحه عن منبع، وأن يكون تجاوزا متكاملا»⁽¹³⁾.

2 - نموذج الدولة

عادة ما نيه علي أوميل إلى أن فهم العرب اليوم الفكر الحديث كان فهما «تجزئيا» و«استساريا» و«انقطاعيا» و«انكساليا» و«مشلوا». وقد بحث في أسباب هذا الأمر وأجال وعاد، فأوقفه نظره على ما وقف عليه العمري قبله: إن الفكر العمري - منذ القرن الماضي - يفكر في تحولات صنعها الغير، فهو بهذا «رد فعل» لا «فعل» . وشغل ما بين فكر يفكر في تحولات صنعها بنفسه وتنهى بمشعلها عليها، وفكر شأنه أنه يفكر فيما يصنعه الغير ويقلده. هذا مع تقدم العلم أن ثمة ستة مجرية لدى كل الأمم الحديثة مفادها أنه «كلما تأخرت أمة عن ولوج باب الحداثة، فإنها تصبح عاجلها على عالم باعتبار»⁽¹⁴⁾. ومن هنا ففكرة التشوش الذي أسباب الفكر العربي⁽¹⁵⁾، وفكر هذه حقيقة من شأنه أن يشكل ما أسماه العمري «أولوجيا» وذلك بمعنى: الأول أن الفكر العربي إنما حقيقة التي يليغي أن تعلم أنه «فكير تجريدي في ما يمارسه الغير فعليا على نحو متكامل ومدمج»⁽¹⁶⁾، والآخر الخلط بين «منطق الرقبة» - ما يتوق إليه هذا الفكر من حداثة - و«منطق الواقع» - ما يحيا من فداحة. فالأيدولوجيا بهذا المعنى إنما دلالتها «اختلاط الرقبة بالواقع»⁽¹⁷⁾. وإن فكرنا هذا أمره أن شأنه أن يضطرب ويتردد وتشوش عبارته وتناقض. انطلاقا منه علي أوميل إلى هذا الأمر .خذ مثلا مفهوم «الدولة الوطنية»، هؤلاء العرب لم يعرفوا على أصول وأسس وحقيقت هذه الدولة. ومن ثمة لجأوا إلى «طرائف جزئية، انقطعية، فكان أن ما فكروا في نظام الدولة من حيث هي «كل» أو «منظمة» أي نظريات ومؤسسات مترابطة. وإنما هم اهتموا بهذا الجانب الجزئي أو ذلك من نظام الدولة الحديثة: الدستور، الحريات العامة، المجتمع المدني، الخدمات الاجتماعية⁽¹⁸⁾. وما كان تفكيرهم في الدولة الحديثة «تفكيراً متكاملاً» أي تفكيراً قانونيا ومؤسسيا، وإنما كان «تفكيراً بالتقسيم»: أي تفكيراً في الدستور مثلا أو التمثيل النيابي أو التعليم.... ومن ثم، فإنه يبقى المنطق في فكر الإصلاحيين هو مفهوم متكامل لنظرية الدولة⁽¹⁹⁾.

إن الفارق التبعيل من أمره قد يخطئ في فهم فكرة أوميل هذه فيعجل عليه ليحكم بأن الرطل يعيب هذه السعة على الفكر العربي. والحال أنه لا «معييب» ولا «هضم». وما كانت تلك

خصلة الباحث - بل هو يحاول أن يتفهم... وتضيق لهذا الأمر مبرره إلى ظروف تعرف الفكر العربي على فكر الحداثة: إذ العرب لمعرفوا على مؤسسات الحداثة وقيمها، تحت ضغط الاستعمار، ومن شأن الفكر تحت الضغط أن يختلف وضعه عن وضع الفكر بلا ضغط. ومن ثمة وجب التفهم.

٤ - مشوه طه عبد الرحمن : الحداثة والحياة الحضارة

٧- حداثة هي غير تكليف

منذ ما ينهف على ثلاثة عقود من الزمن والاستاذ طه عبدالرحمن يتي في ثورة وإصرار معالم ما أسماه «فلسفته التداولية». ولا بدت تخضع معالم هذا المرح الضامع من الأفكار، التي صارت مشروعا متكاملًا، بدأ يظهر للقارئ المتتبع أن ما صار يتغياه طه عبدالرحمن هو أن يهب للفرد العربي السلم فلسفة تعصره أصيلة تداولية هي جميع المجالات الفكرية التي يحتاج إليها، كوف يناظر هو المخالف له داخل ملته وخارجها (ذاته كل موضوع كتاب: في أصول الحوار وتجديد علم الكلام - ١٩٨٧). وكيف يقرأ هو قرائه الفكري بعيدا عن الاستشراق والتفريبية (هو ذا موضوع كتابه تجديد المنهج في تقويم التراث - 1٩٩٤)، وكيف يترجم هو فكر الغير دون أن ينطس فيه وينمحي؟ (مجال نظر كتاب الفلسفة والترجمة - ١٩٩١) (وكيف يراجع هو أي الفكر اليوم والأز فلا يظل هو مجرد مقلد؟ (مضمار فلسفة القول الفلسفي - ١٩٩٨). وألحق العربي في الاختلاف الفلسفي - 2٠٠٢). وكيف ينطق هو في عالم التثنية هذا الذي هو عالم المولدة؟ (مؤلف سؤال الأخلاق - 2٠٠٠)، ولعل طه عبدالرحمن هو للفكر الغربي الوحيد الذي أقام نظريات في «المتطورة» و«الترجمة». هذا وعلى الرغم مما يلاحظ على أسلوب طه عبدالرحمن من ميل إلى المتانة في اللغة واستخدام أساليب الجدل الكلامي في المنهج، فإنه هيبات أن نسب كنه إلى القدماء فهو، شأن كل مفكر كبير، ألف بين جليل القديم وجميل الحديث. وإن التشاهد على ذلك فهو الطريقة البديعة التي جادل بها أحدث الحداثيين الذين قلما وجدت مفكرا عربيا يجادلهم، بل يعلم حتى بوجودهم، شأن هانس جوناس وكارل أوتو أويل ويورغن هابرماس^(١). وذلك متلما هو جادل ماكس فيشر وأشعيا برلين وجون راولز وميخائيل هالترز وصمويل هانتنغتون^(٢). ولهذا كان للرجل في الحداثة قول وموقف.

أ - تفهم الحداثة، الحداثة هي ألا تقلد الحداثة

لأستاذ طه عبدالرحمن قول في الحداثة: وهو قول للحداثة مستشكل - أليس من الحداثة أن تقبل الحداثة أن تستشكل؟ فمن الحداثة ألا تقلد الحداثة، ولا صارت هي إلى ضديدها؟ أي صارت تقليدا وهي الحداثة. إنما الحداثة تجديد لا تقليد. وإنما المقلد من إذا قيل له من

بداية الدلائل ومقاومة التقليد - الفكر المزعوم في مفهوم الحداثة

أين لك هذا؟ يقول سمعت الغير يقوله فقلته. ولذلك فإنه لأن يكون الرد «حداثة» معناه ألا يقلد الحدائي في شيء من أمور - ولا انقلب هو إلى «مقلد» - ومن شأن الحداية أنها لا تقلد التقليد. فكل مبدع حدائي وكل مقلد غير حدائي حتى لو قلد الحداية. فقد تحقق أن الحداية لا يمكن أن تكون إلا إبداعاً، وأن ما من تقليد لها إلا وهو نسخ، وما من نسخ لها إلا وهو مسخ. إنما شأن التقليد أن يفترض «النموذج» والنموذج يصير هنا «أوجداء» هو النموذج الغربي بالتحسين، وبإبدال من أن يصير الحدائي حدائياً، على الحظيفة، فإنه يصير مجرد «ناقل للحدائة» مع أن الحدائة ما كانت هي «نقلاً» وإنما «إبداعاً» هي كانت. وفي الجملة، ما التذرع بالحدائة إلا منهكى الحاككة، فما يدعيه [التلفظ العربي] من انخراط في الحدائة إن هو إلا أبة في التقليد والتقدمية¹².

والإشكال عند طه عبد الرحمن أنه لأن نحن سلمنا أن للحدائة شرطين: التطبيق الداخلي لا الاستيراد، والتجديد لا الاتباع، فإن الشكل أن واقفنا لا يستوفي هذين الشرطين. فلا هو تطبيق داخلي لروح الحدائة، ولا هو تطبيق مبدع فيها. واقفنا الحالي ليس تطبيقاً لروح الحدائة، وإنما تطبيق للتطبيق آخر لروح الحدائة (أي نسخ إتطبيق غربي لها)، ولا يمكن أن نسمي ذلك واقفاً حدائياً، أو حدائة، وإنما يمكن أن نوصف بشبه الحدائة أو مسخ للحدائة¹³.

فما «الحدائة» الحق لا الشبهة والمبدعة إلا؟ لاحظ الأستاذ طه عبد الرحمن أن الغالب على تحديد «الحدائة» هو «ثبات» وهو - أولاً - ثبات في «التحقيب» لها، فمن قائل إنها حين من الدهر أتى على الناس منذ عهد التنوير وما زال يشمل إلى قائل إن لا حدائة إلا بعد الثورة الصناعية. وهو - ثانياً - ثبات في «توسيمها» ما بين قائل إنها عهد استبداد الإنسان على الطبيعة وجعلها له ذلولاً، وقائل إنها عهد محو صفة «القداسة» عن العالم بتعطيله التعطيل كله الذي لا يشترك حقا للمسيح أو الأسطورة أو الديونة. وذلك بخروج للعالم - مطلع الحدائة وممثلها - من «عالم مسحور» إلى عالم يصير لا سحر فيه: أي حال من كل مقتصدية خفية، وذلك بحيث صار هو مفتترا على معرفة العالم والتنبؤ بأحواله وإخضاعه لغالبته، إلى قائل إنها عهد سيادة الديمقراطية، وقائل إنها مشروع لا يكتمل...

إلا أن طه عبد الرحمن يرى أن المشترك بين هذه التعاريف، على ثباتها، إجماعها على «التهويل» من شأن هذا «الشيء العجيب» الذي يسمونه «الحدائة». فهذه تعاريف الجامع بينها شدة الهويلها مما أرادت هي توسيمه وتوسيفه، والحال أنه بالبدل من أن يوجب هذا التعريف للحدائة الهولاً المقلدة «تهويلها» فيطالبون غيرها وتغيرها، أوجب هو لهم بالخذ من ذلك «تأميلاً». وما هذا التوسيم التهويل، إن هو خلق أمر - إلا ضرب من «التولين» أو «التصميم» أو «التقديم». كأننا بالحدائة «كائن تاريخي عجيب» يتصرف في باقي الكائنات بخرب من القدرة شارق، ويمضون من النظر غريب، مما يجعل تعريف «الحدائة» نفسه - التعريف التهويلي

التشخيصي غير التنفيذي لا العقلي - تعريفاً غير حدائي، وذلك ما دام هو ينقل مفهوم «الحداثة» ليشبه بضرب من التقليد ليس له ولا الحداثة تقبله، والحال أن كل هذه التعريفات لئن هي تأملت إلى أمر ما فقد تأملت إلى «تشيبي» الحداثة، بحيث صيرناها كأنها شيء» - وكأنها «عتاة مغرب» أو بالأحرى والأصح، تأملت هي إلى «تسعين» الحداثة كأنها «سعر» وهي التي رأيت أن تنزع من العالم السحر. ويطرح الأستاذ طه عبدالرحمن السؤال: «ما السبيل إلى الخروج من هذا التشبيء للحداثة؟، ويجب: لا سبيل إلى تحقيق ذلك إلا بإحداث تدقيقات وتحقيقات، وبإفنائها: التمييز في أمر الحديث عن «الحداثة» بين «الأولي» و«الثاني» أو قل: الانتدار إلى الجاية بين «تطبيقات الحداثة» أو مواقع الحداثة، و«روح الحداثة» أو «كنه الحداثة». ألا إن الحداثة روح، وهي روح إبداع. ألا إن لهذه الروح لتطبيقات لا تطبق واحد. وما «الحداثة الغربية» التي يجعل منها البعض المرجع والأنموذج والقنوة والحذية - إلا «أحد التطبيقات روح الحداثة» لا روح الحداثة ذاتها. وليس يفترض أن يكون هذا التطبيق تطبيقاً مطابفاً بالتمام والتكامل لروح الحداثة. ومن ثمة لزم «تسيب الحداثة»: إذ يمكن أن تكون لكل أمة حدائتها الخصوصية، بمعنى تطبيقاتها الخاصة لروح الحداثة، على شرط أن تكف هذه الأمة عن الاتباع وأن تشد الإبداع.

أكثر من هذا، ما كانت تطبيقات الحداثة الغربية واحدة. وينبغي ألا تكون، بل المشهود به أن مواقع الحداثة، تحقق بطرق مختلفة في الدول الغربية التي يختلف تطبيق كل دولة منها لروح الحداثة. فالأمر الحضاري يستوي في الانسحاب إلى روح الحداثة بينما يختلف واقع الحداثة فيها. مما أتاح إمكان تلك طرق الحداثة غير هذه الطرق المفردة على شرط أن يكون التطبيق تطبيقاً مبدعاً، وهو لا يكون كذلك إن هو قام على تقليد تطبيق آخر، بحيث صار تطبيق تطبيق، أو تقليد تطبيق، أو مسيح تطبيق، لا فرق، إنما يلزم الانطلاق من روح الحداثة، من حيث هي روح إبداع، وتطبيقها من «الداخل» لا «إزائها من «الخارج». إذ ثبت لدى المحققين بما لا يدع الجدل شكك شاك أو تقول منقول أن: «الحداثة لا تنقل» وأن: «كل أمة [واقعة] بين آخرين» إما أن تنصير حدائتها داخلياً، وإلا لا تتحقق لها الحداثة أبداً.

وإل فائلاً يقول: لكن قيم الحداثة قيم كونية، وكذلك هي تطبيقاتها. فلا توجد تطبيقات محلية. وجواب الأستاذ طه عبدالرحمن، الحال أن هذا العرض امتنع عليه التمييز بين «روح الحداثة» ومواقعها في تطبيقاتها، أجل، روح الحداثة هي قيم كونية، لكن دافع الحداثة هو تطبيق محلي وليس كونية، بل إن ثمة، على التحقيق، ضربين من الكونية: «كونية سياقية» ومبتناة على أن الشيء وإن هو أبداع في مكان ما، فقد يعد إبداعه في مجتمع آخر. ومثال ذلك: حقوق الإنسان، و«كونية غير سياقية»: ومعناها أن الشيء، إن هو أبداع في مجتمع فإنه لا يدع في مجتمع آخر، بل يؤخذ على أصله، فتقهم.

تأليفها إن هي فشلت روح الحداثة، لا تطبيقاتها، لوجد أن لها ثلاث سمات، وهي سمات تنطبع في ثلاثة مبادئ: ١ - مبدأ الرشد، ويتلخص هو أن تخرج الحداثة الإنسان من حالة «التصور» إلى حالة «البروز»، وذلك بتحريره من إشباعه، وتعتيقه لأشباعيته، مما أفاد أن هذا المبدأ أنشئ على فكرتين: «الاستقلال» أو «التحرر»، و«الإبداع» أو «التفكير» - ٢ - مبدأ النقد، وهو المبدأ الذي يسمح للإنسان بالانتقال من «الاعتقاد الخالي من الأدلة» إلى «الاعتقاد البني على الأدلة». وهذا مبدأ نهض بدوره على ركبتين: «إعمال العقل» (التعقيل) و«التمييز بين الأشياء» (التفصيل). ٣ - مبدأ الشمول، وصدارة على الخروج عن حال «الخصوص» إلى حال «العموم». وقد استند هذا المبدأ بدوره إلى إرادة التوسع والتعميم، هي ذي عند الأستاذ طه عبدالرحمن مروح الحداثة: الرشد والنقد والشمول. إنما الروح الحداثية الروح الراشدة الناقدة الشاملة، هذا مع سابق العلم، أن الأصل في روح الحداثة التعدد، وأن هذا التعدد انعكس في المظاهر، متعلما هو نأدي إلى تنوع التطبيقات. كما أن بين هذه السمات الثلاثة - الروح والمظاهر والتطبيقات - تقاربات، إذ المظاهر غير الروح بالضرورة، والتطبيقات غير المظاهر بالقوة، فخلا من أن تكون هي الروح، ثم إن الواقع الحداثي غير الروح الحداثي، وإن كان هذا الواقع ناتجا عن تطبيقات هذه الروح، ثم إن واقع الحداثة واقع مخصوص بما هو تطبيق ممكن من بين تطبيقات أخرى ممكنة لروح الحداثة.

والحال أنه لو أمكن لنا أن نجد أو حين أن يلخص كل سمات الحداثة هذه في واحدة، لما كثر هو غير هذه الكلمة - وأي كلمة هي - «الإبداع» إنما روح الحداثة الإبداع، ولا يمكن لروح الحداثة أن يستمكن منها إلا من وطن نفسه على الإبداع في كل شيء.

بهذا يتجلى أن طه عبدالرحمن أجرى على مفهوم «الحداثة» آليات نظر ثلاث: «التسوية»، وهو التجلي في قوله: إنه يمكن أن تكون لكل أمة الحداثة التي تناسب إليها نسبة. و«التعدد»، إذ يمكن أن تدخل «التعدد» إلى قلب سيروية الحداثة بحيث تصير أمام «حداثات» لا حادثة واحدة، وذلك شأن أن تصير أمام حادثة أولى وثانية وثالثة.... وهكذا دواليك، إذا وجد [الإنسان العربي] أن الحداثة الأولى فشلت، يمكن أن يدع حادثة جديدة ليست من صلب الحداثة ذاتها، فالحداثة ليست سوى ظاهرة تاريخية عارضة، والمظاهر كما تأتي تلتى، أما همة الإنسان فهي حقيقة باقية بيطالها^(١٢٠)، و«التمكين» إذ تصير الحداثة أمرا «ممكنًا» لا «ظمرا متزلا»، ذلك أنه إذا حدث أن تكلم المفكر العربي في أمر «الحداثة» مثلا، فإنه ليس من الضروري أن يأتي حديثه عنها على الوجه الذي أتى به عند اللغول عنه [الغرب]، فيجوز أن يتحدث بصدها فيما ومعاني لوجه خروجنا من التخلف من غير أن تكون هذه القيم والمعاني هي التي أخرجت الغرب إلى الحداثة، ولا أن يكون ممولا بها في مجتمعاتهم^(١٢١).

والحاصل من جميع ما تقدم، أن طه عبدالرحمن أعمل في الحداثة «اليات تكوينية، ثلاثية، التسبيحية» (لكل أمة حداثةها المخصوصة)، و«التعدد» (ثمة حداثة أخرى ممكنة غير هذه للتعارف عليها)، و«التمكن» (ما كانت الحداثة قدرا بل هي إمكان)، كما أنه عدّ روح الحداثة الإبداع، فكما أن الإبداع يفتح باب الممكن، ويكون متعددا، ويكون تسيبا، فتلك هي الحداثة.

ب- قد الحداثة الغربية وإن كانت حادثة الغرب

يحتاجنا طه عبدالرحمن لما يذكر أن ثمة «تعريفا» طرا على وجه الحداثة في التطبيق الغربي، ذلك أن هذا التطبيق، بحسبه، «أضمر» مسلمات «خفية» وباطلة، على سمات الحداثة الأساسية أدت إلى أن يطلب المقصود «الحداثة» إلى ضده. فهذه الحداثة التي انبثت على رفض مبدأ «الوصاية» صارت تفرض الوصاية على غيرها. هذا مع سابق العلم أن لا حداثة بالوصاية. إذ الحداثة تعني أصلا أن لا وصاية. وهذه الحداثة الغربية التي انبثت على مبدأ «الإبداع» إذ هي قطعت مع ماضي الغرب الوسيط المظلم عندما صارت تطالب التغير بالقطع مع ماضيه. وإن كان هو منيرا وإن شهد على إنتاج بدع. وهذه الحداثة التي ألت لإزهار الذات وتفتيحها الزهرت ذات أملاها وانبتت ذات الغير. بحيث صارت ذات أملاها مزهرة متفتحة وذواتها ذرية ذائلة. فلم تسع هي إلى «الإزهار المعني» فخر ما سمت هي إلى «الإزهار الأناشي» وهذه الحداثة التي سمعت إلى إشاعة روح النقد تقدت كل شيء إلا أداء النقد لنفسه، العقل، وحملت كل شيء إلا بما به عقله العقل، واستنقدت كل شيء إلا أنها لم تكن حدود النقد، ولا هي نوعه. ولا هي انتقدت بالأخرى ذاتها. وهي التي توسلت بالعديد من الأنظمة الديكتونية بحيث صارت أخلاق الحداثة (كالمط) الدينية أخلاقا دينية خفية لا جليلة، بما دل على استحالة الفصل المطلق بين الدينية والدنيوية وإمكان الفصل الوظيفي بينهما. وهي التي نألت للغرب وتصنعت بؤرائقه صارت تدعي أنها قدر حتمي لا مرد له ولا دافع وأن لا مخلص سوى بالمسكون تحت مجاريها. وأن الحضارها لا تدفع، وصارت تطلب من الناس المسكون تحتها مسكونهم تحت مجاري الأقدار. هذا مع العلم المتقدم، أن من شأن الإنسان، صانع الحداثة، أن يكون أقوى من صنيعته. وهذه التي جاءت لخدمة الإنسان، توسلت إلى ميادين شأن «الحرية»، و«العقل» و«الكرامة»، و«العدل»، و«التسامح». استعبدت الإنسان للحاجة المادية المفرطة دون الروحية المعنوية واستنبيته والمقته. وهي التي أحدثت التنمية وسيلة لتحقيق القيم عبرتها غاية وأحالت القيم وسيلة.

هذا وعلى مستوى آخر، رأى الأستاذ طه عبدالرحمن أن للحداثة الغربية وجهين: وجه «عقلي» ووجه «قولي» فهي، من حيث هي حداثة عقل، فإنها حداثة ناقصة، وهي، من حيث هي حداثة قول، فإنها حداثة طالفة. من التجهة الأولى، الناظر في عقل الحداثة يجدد مجرورا، خذ بنا إلى «عقل» ديكارت. أبي الحداثة. لنقف بنظرنا عن أن معناه هو: «استخدام

المنهج العقلي على الوجه الذي يتحدد به في سياق ممارسة العلوم الحديثة، ولا سيما الرياضية منها^(٣٠٠). لكن أجل النظر ثنائية في هذا العقل، لا محاولة لتفككه شيهية إلى وضع السؤال: هل هذا العقل الحدائي يستجيب حقاً لشروط «المنفع في المقاصد» ولشروط «التجوع في الوسائل» اللتين هما شرطاً كل «عقلانية مديدة»؟ يجيب الأستاذ طه عبدالرحمن بالنسب: «فيما التصور الحدائي للعقل يخل بعبء «المنفع» من حيث إنه ينحني إلى الوقوع في الفزعة التسيبية، ويؤدي إلى استبعاد الإنسان للتقنية، وذلك ما دام هو يستند إلى مبدئين: «كل شيء ممكن» لدى التقنية بلا وازع - مما يؤدي إلى أن «تستبوح الآلة كل شيء» في الإنسان» - وكل ما كان ممكناً وجب صنعه، مما يتأدى عنه استباحة حرمة الطبيعة . وبالتالي يترتب عن الأمرين، بالضرورة، التحلل من كل الموانع الخلقية. كما أن هذا العقل الحدائي يدعو إلى سيادة الفزعة الفوضوية في النظريات العلمية وإلى تهاافت هذه النظريات لا إلى تكاملها، وبه فقد تحصل، أنه: «يتضح لنا من النظر في مقاصد المنهج العقلي العلمي الحديث أن هذا المنهج قد يطلب التسيبية والتفاسل بدل الوحدة والتكامل، ويطلب الاسترقاق بدل التحرير. ويطلب الفوضى بدل النظام»^(٣٠١). فقد تلخص، أن عقلانية الحدائة القروية «عقلانية ضالقة الشان فيها أنها تخالف مبدأ «المنفع» - فهلا هي كانت ناجمة في استمطاع الوسائل المناسبة كلاً، إنما منهج يتكلف «الوضوعية» تكلفاً ولا يتحقق بها تحققاً، ويجمد على الأمر الظاهر فيفيد بالزمين والمكان جموداً فلا يتفتح هو على ما لا يظهر ولا يستكشف هو أمر» أما لا يتكلف بتكثف الي، ويكثر من الوسائط المادية ويُحكّمها في كل شيء. إذن، لا نفع في منهج الحدائة ولا سداد فيه أيضاً، إنما عقلانية الحدائة عقلانية تظفر من اليقين في تقع المقاصد وعن السلامة في إحصاء الوسائل - وعقلانية هذا شأنها لا بد أن تقلب ضرراً على الإنسان.

ومن جهة «قولانية» هذه الحدائة، فإن الملاحظ أن الحدائة أوردت الإنسان «طوفاناً من الأقوال»، وهو طوفان غطت هوله وأخفت فداخته أسامي مغلقة أغرت بظواهر دالّتها، شأن «انفجار المعلومات» وثورة الاتصال، وانعلاق الكلمة، وسيادة القلم، وسلطان العقل، وتداول المعرفة، ومرولة الإعلام... إلّا أن هذه الحدائة طلعت الإنسان، «وعلم الحضارة الحديثة للإنسان، ضرر ثلاثي: ففيه توسيع لجال القول مع تضيق لمدان الطلق، وفيه توسيع لجال القانون العام وتضيق على مجال الطلق الخاص، وفيه التهور من الفعل السياسي مع الإنقصاس من الفعل الطلقي... إنما الطلق بالمحصص كان أكبر المتضررين من الحدائة، ضيق عليه وجمد، بل نقص من شأنه»^(٣٠٢).

والحال أن لهذه الحضارة الحدائية ذات الوجوه (العقلي والقبولي) شقين اثنين (معرفي وثقفي). وذلك بحيث لم تكف الحدائة بفتة العقلانية، بل تأدت إلى فتة الثقيلة. ومن حيث

هي كانت الحضارة حضارة معرفة فإتيها «حضارة ملائمة»، ومن حيث كانت هي حضارة تقنية فإتيها «حضارة مشيطة». ذلك أن التبحر المعرفي الحديث قام على أصول داحضة لا نستطيع أن «لا أخلاق في العلم» ولا غيب في العقل». وقد ترتبت عن هذا الأزمة في الصدق: ما دام أن لا أخلاق في العلم، كما ترتبت عنه أزمة في القصد: وذلك ما دام أن لا قصد وراء العلم. ومن حيث هي كانت الحضارة حضارة نظام علمي - تقني، فقد قامت على تحصييل القدرات الامكانية والشمولية - «التجريب» والتزيين» - طبقا للسيادة على التكون: فتأدت بذلك إلى سيادات ثلاث خطيرة: سيادة التقييد وما رافقه من سلطان السقوط، وسيادة التحكم وما ترتب عنه من سلطان البأس، وسيادة التصرف وما أورثه من سلطان البطش. وجماع القول في أمر الحضارة، إنما الحضارة سلطة بألسنة.

ويعتبر كل أمر، حضارة الحدائق، حضارة النخلة، حضارة القصب، حضارة الفيل، وحضارة
البحر، وحضارة الغابة.^(١٧)

والشيء بالشيء يذكر، فهذه الحداثة رامت ما رامت من شؤون، وقد توسلت إلى مشاريع ثابتة إلى أمور ثلاثة، الاتمسك من التراث، والقصد به إلغاء حرمة التوارث، والاتصال عن الطبيعة واستعبادها وجعلها للإنسان ذلوة، والاتصال عن الحيز الجغرافي والقيضي معاً، فكان أن لم تحفظ الحداثة لا حرمة التوارث ولا حقوق الطبيعة ولا خصوص الشجال الجغرافي (الحدائق) . . . ومن الاعتدالات التي لها شأن وإقبال الإنسان وتحتل

والآن نحن طلبنا من الأستاذ طه عبد الرحمن تقديم تعريفات الحداثة، التي دافع عنها منظرو الحداثة المطام السبعين: العقل، والحرية، والحرية - مبدأ، لوجيته عبد إلى ما يلي:

© 2004 Blackwell Publishing Ltd *Journal of Internal Medicine* 255: 101–108

من سمات الحداثة الثابتة لها البنية العقلانية. والوجه الذي شغل الناس عموما والمنظومة
الجداليتين خصوصاً، إلى حد الاعتقاد به، هو كون هذه الحداثة حداثة عقل، إلا أن الأستاذ طه
إسحاق حين يستشكك أمر هذا الاعتقاد، لم يستشكك العقل نفسه، وذلك من وجوه وبعيبيات:

أولاً: ما طرأت المكشور طيه: عبدالرحمن بؤكد، من كتابه «العمل الديني والتجديد العقلي» (١٩٩٧) إلى كتابه «الحق العربي في الاختلاف الفلسفي» (٢٠٠٢). على أن العقل يختلف ما يعتقد. ما كان «جوهراً» فلنأما بذاته أو «ذاً»، مستقلة بأمرها، وإنما هو «فعل»، من الأفعال مرتبط بفهم «دولوك» من السلوكيات متعلق بسواء. فيما كان هو «ذاً»، وإنما هو «فعل»، ووجهه على ذلك متعددة مثلاً: أنها، أن العقل يدخل في باب الأفعال الإنسانية، شأن البصر والسمع، إذ البصر يبصر وهو عقل في بصره، وفي ذلك السامع، فما من حس إلا ورافقه عقل، بل ما من فعل للجوارح إلا والعقل داخل فيه. فثبت أنه فعلية متممة لصاحب كل الفعاليات الإرادية الذاتية منها والحسية. ومنها، أن العقل، شأنه شأن الأفعال،

قد يحسن ويقبح ؛ يحسن إذا سلك به صاحبه مسائل المعرفة الحقيقية وإلا يقبح . ومنها : أنه مثل سائر الأعمال يجري عليه التحول والتحسن بله العقل⁽³⁷⁾ . ولا اضطررنا نحن إلى القول بتعدد الذوات في الإنسان : ذات عاطفة ، وذات عامل ، وذات مجربة ... كلا ، ما كان العقل «ذاتاً» وإنما هو «طبيعة» . وإلا انتهينا إلى «تشبيه العقل» .

والحال أن الحداثة سعت إلى «تشبيه العقل» : أي أنها ذهبت إلى جعله «جوهراً» أو «ذاتاً» . أما الأستاذ طه عبدالرحمن فقد ربا ، بالخص من ذلك ، إلى «تفصيل العقل» : أي أنه سمى إلى جعله «فعلاً» . وقد نتج من تشبيه الحداثة للعقل هذا «تجسيد العقل» : أي جعل العقل ثابتاً في رؤاه وأحكامه . والحال أن طه عبدالرحمن سمى «ضداً على الحداثة وأهلها» إلى «تصحيح العقل» : «العقل الذي لا يتقلب ليس بعقل حي على الإطلاق ، والعقل الذي يبلغ النهاية في التقلب ، فتلكم هو العقل الحي الكامل»⁽³⁸⁾ . إذ من العلوم أن «العقل يتقلب ، بتقلب النظر في الأشياء ، وإنه على قدر تقلبه ، يكون توسعه وتعمقه» . فقد طمست من نفسك ، يا عاقل ، أنه ليس كل ما يتحسى به العقل يكون حقاً ، ولذلك أنت ترى العقل يرتضي اليوم مذهبا ويرجع عنه غداً ، ثم يصير بعد غد إلى رأي ثالث . أكثر من هذا ، نية إمكان «تقلب أطوار العقل بين المعارف» . وذلك بحيث إن طور العقل في هذه المعرفة قد لا يتطابق وطوره في معرفة أخرى ، بل يجوز حتى أن يتضاد . ومع وجود التضاد بين حالتين معرفتين ، فإن هذا لا يعني أن واحدة منهما أشد عقلانية من الأخرى ، بل إن في المعرفة أحوالاً مختلفة تتوارى ، تحولت تختلف باختلاف أطوارها . خذ بنا إلى مبحث الكتلان مثلاً ، تجد أن ما كان قديمة المنى على مبدأ «الهيوة» ومبدأ «عدم التناقض» ومبدأ «الثالث المرفوع» ، بأشد عقلانية من جديده الذي امتنع هو يؤمن بالتقلب والتعارض . بل الأمر بالعقد⁽³⁹⁾ . إنما العقل حقيقة مثالية ومعقدة وسبالة بدالة .

ويقدر ما سمعت الحداثة إلى «توحيد العقل» و«تكميله» وجعله على «موازل واحد» ، فقد سمى الأستاذ طه عبدالرحمن إلى «تعدد العقل» و«شوبه» و«تكثيرة» . فالعقل عند ، عند التدقيق ، «عقول» ، وذلك لا بالمعنى القومي ، ولا بالمعنى الفردي ، وإنما بالفهم الإجمالي . وكما أن طرق الاستدلال لا تضيق بتضيق واحد ، فكذلك هي العقول لا تكون واحدة . وبالتالي ، ينتج عن هذا أن «العقلانية ليست ضرباً واحداً ، وإنما هي عقلانيات كثيرة» ، وأن «ما عرفه الغرب منها يفت عند حد الأخذ بأدناها وهو ما سميناه «العقل المجرد»»⁽⁴⁰⁾ .

والحال أن هذا «العقل المجرد» الذي ادعت الحداثة أنه العقل ولا عقل سواء ، لئن هي فتشت حقيقته ، لتجد أنه عقل شاته أن يقدم النظر على العمل . هذا إن لم يأخذ هو النظر ويترك العمل . وأنه عقل يطلب العلم لذاته لا لما يثمره من المنافع . وأنه عقل يقتصر على العلم بظاهر الأشياء وعماؤها ، ولا يتطلع هو أبداً إلى العلم بباطنها . وهذه الحيثيات ، فإن شأن العقل المجرد هذا أنه العقل الذي «قد يورث النظر الضال كما قد يورث العلم الضار»⁽⁴¹⁾ .

والحال أن عقل الحدأة هذا «عقل مستقل» أو هو «عقل متصل» أي أنه عقل مجرد عن الشرع وبمستقل عن الخلق. ادعى أنه حر وما هو بحر: «العقل المتصل يسمى المشاق [ما] يستشهد الله الإنسان على إيفائه فيما تعلق بحسن رعاية المخلوقات» أو تواسم: فحسب الأمر كله إلى نفسه، بحيث لا يرى في الأشياء إلا مجالاً لممارسة ميادته، كلا، ما كان العقل الحدائي المجرد هذا عقلاً مجرداً بالتحقيق، أي متعلقاً بالموضوعية، وإنما كان مجرداً من الموضوعية، إذ العقلانية الحديثة تدعي الاستناد إلى «الموضوعية» بما يعني استبعاد «القيمية» أي استحضار «الواقعة» خالصة من مجردة واستبعاد «الغنى» أو «القيمة»... والحال أن: «كل ما تفعله هذه الممارسة العقلانية هو أنها لتبديل معاني وقضايا أخرى بما فيها «الموضوعية» نفسها»¹⁷⁷، والحال أن فوق هذا العقل الحدائي المجرد يجب أن تنصب عقل أعلى منه هو «العقل المتصل» أو «العقل الموضوعي». وهو العقل الذي «تذكر هذا المشاق ودام على حفظه في نفسه، فتوكل الأمر إلى البارئ، بحيث يرى في كل شيء، إن في نفسه أو أفقه، أية من آيات سيادة بارئه»¹⁷⁸.

ويقدر ما سمعت الحدأة إلى «إطلاق العقل»، فليد رام الأستاذ طه عبدالرحمن «تحديد العقل»... ألا إن العقل حدوداً يلف تحته. ومنها: **الثن** أدعت الحدأة أن: «من شأن العقل أن يعقل كل شيء، أي كان شأنه جل أو ذل»... **فإن الأستاذ طه عبدالرحمن اعتبر أن هذا الاعتناء باطل وبهتان**، فلو نحن جازية من العقل أن يكون لنا ما العقل ما استطاع. فإني له أن يعقل كل شيء وما من شيء. وهو لا يعقل ذاته كما أن العقل لا يمكن أن يعقل الكل وهو جزء منه، ومنها: أنه ليس كل ما في الدليل العقلي مستنداً عليه، بل نجد فيه ما لا استدلال عليه، جدا من المقدمات وانتهاء بقواعد الاستدلال. فهذه جميعها الشأن فيها أن تكون موضع تسليم، وواضح أن معنى «التسليم» هو قبول الأمر بلا وجه دليل، وفي ذلك دليل على نصيب من «الإيمان» يحتل بالدليل العقلي بل يتواصل عليه: أي نصيب من القرارات غير العقلية... أو أننا نتحدث عن «الإيمان بالعقل»¹⁷⁹، كلا، ما كل من علم شيئاً أمكنه أن يستدل عليه، ولا كل من أمكنه الاستدلال عليه يحسن ثوابه الدليل والتقرير والجواب عن المعارض... وجماع أمر القول في العقل، إنه «لا يمكن أن يكون العقل أولاً ولا أخيراً»¹⁸⁰، ومختصر كل الأمر أن «لا عقل بغير شأن»¹⁸¹، إذ إطلاق الشأن للعقل يؤدي إلى التسيب، وملاك الأمر في هذا الباب، أن «لا سبيل إلى دفع هذا التسيب إلا بشيء يتقدم على العقل، ولا يتقدم عليه إلا الإيمان»¹⁸².

وقد خلا عن هذا وذلك، فإنه «على طرف باب الغيب فاعلم أنه ما كل شيء يعقل» إذ من شأن العقل أنه «لا يجوز في كل شيء، بل يلف في أشياء وينفذ في أشياء»... وشأنه أن «ما لا يعلمه العقل أكثر مما يعلمه، وأمره أن «ما يعلمه يظلمه على الغيب من الظواهر، لا على الغيب من السرور»¹⁸³.

بداية الحكمة ومحاكمة العقل - الفكر المعبر عن حق مختلف الطرف

«تشبيه العقل» - «تجسيد العقل» - «تمثيل العقل» - «تسبب العقل» - «ذلك ما انتهت إليه الحداثة. فكيف لنا أن نعمل العقل بدل أن نشيئه» وكيف لنا أن «نصيره» بدل أن «نجسده» وكيف لنا أن «نمده» بدل أن «نمطه» وكيف لنا أن «نقده» بدل أن «نسيبه»؟ «ذلك هو سؤال «عملية نقد العقلانية» أو سؤال «ضرورة تجديد النظر في مسألة العقلانية» عند الأستاذ طه عبد الرحمن»⁽¹⁾. ولا سبيل إلى هذا النقد وهذا التجديد إلا بتقسيم العقلانية بالدين الإسلامي. وذلك بالاهتماء إلى طريق في العقلانية يكون موافقاً للأخلاق الإسلامية. لقد بان أن محدود العقلانية القريبة، تتمثل في أن الحداثة، على الرغم من كل ما الت به الإنسان من مكتسبات وقدرات عظيمة، فإنها تبقى حضارة ناقصة، وذلك بسبب خلوها كلياً من اليقين في نفع هذه المكتسبات وتجوع هذه القدرات. مما دفعه إلى «طلب عقلانية فوقها تستمد أصولها من أصل التخلق الديني الذي هو وحده يورث اليقين الفطري»⁽²⁾.

وهكذا، فإنه، من جهة أولى، لا يتروك الأستاذ طه عبد الرحمن في إعلان أن عقلانية الإسلام هي «أسس» عقلانية ممكنة، ففيها لم «تدين العقل»، وذلك تخم من تخوم فكر طه عبد الرحمن، «لأن لا يجوز أن يكون العقل شريعاً يتفاه الإنسان من الداخل وأن يكون الشرع عقلاً يتفاه الإنسان من الخارج» ولم لا يجوز أن «يسير مدرك الشرع في البداية هو مدرك العقل في النهاية ومدرك الشرع عند هذا هو مدرك العقل عند ذلك» ولم لا يجوز أن تكون وسائل العقل ووسائل الشريعة «طائفة واحدة العقلية» وتكون وسائل الشرع ووسائل عقلية جاءت وفق القطرة المظلمة⁽³⁾ «ومن بعد» أن في الدين عقلًا وهي العقل «دينا» بل أن «الدين أعلى من العقل ثباتاً» ولذلك «لزم أن يكون عقله» إلا أن العقل هو كمثل الحداثة: «معلوم أن مقاصد الدين هي أرفع المقاصد وأيقنها».

ومن جهة ثانية، يرى الأستاذ طه عبد الرحمن أن الدين التخلق. وبالتالي فإن التخلق الديني يمكن من «فكر العقلانية المجردة وطلب عقلانية غير مجردة»⁽⁴⁾. لكن هذا عقلان يستوعبهما الخلق الديني: «العقل للسند» - وهو «العقل الذي اهتدى إلى معرفة المقاصد النافعة» لكنه قد يصيب المقاصد ويخطئ الوسائل. فلا يرقى إلى درجة اليقين في نزوع الوسائل التي يستعملها للوصول إلى مقصده النافع. وبهذا كان فؤاده «العقل المؤيد» - وهو «العقل الذي اهتدى إلى تحصيل الوسائل الناجعة فضلاً عن تحصيل المقاصد النافعة»⁽⁵⁾. وذلك هو أعلى عقل يطلب.

٢ - تفهيداً وإقناعاً

يعتقد طه عبد الرحمن أن مبدأ «الضرورة» الذي جعله البعض من مبادئ الحداثة، ليس أصلاً من أصول الحداثة الحقة. إذ أنه مسألة شائكة تقيد أن: «واقع الحداثة بنيت الفكر الفردي» - والعق عند أن: «الفردياتية في نظرتنا ليست لازمة لروح الحداثة ولا ملازمة لها».

روح الحداثة جاءت للإنسان فالتبس الأمر عليهم، واعتبروا الإنسان هو الفرد، والإنسان قد يكون زوجاً أو جماعة أو مجتمعا، وتطويق الفرد هو حداثة الفرد، ولذا نحتاج إلى تفكير للفرد يتعلق بغيره أكثر مما يتعلق بنفسه^(١٣٠)، جلي أن نقد مبدأ «الفردانية» عند طه عبد الرحمن يمر عبر نقده لمفهوم «الذات» والتمثال أن الاستناد يدخل إلى مفهوم الذات «التعددية» و«الصوررة» و«التفاعل»:

أولاً: الإنسان بمعناه الأحق من لم يكن شأنه أن «يثبت» على ذاته ومجمعه، على فرديته، وإنما من كان شأنه أن «يتقلب» في أحواله النفسية وصفاته الخلقية حتى يبال هو مراده، وحينئذ، لا بد أن تكون ذاته بعد كل قلب مختلفة عن ذاته قبل هذا القلب، ومن ثمة، فإن الإنسان الحق من لم تكن له ذات واحدة ووحيدة، وإنما طبقات كثيرة متتالية، كل ذات «خرج» منها هي بمنزلة الآخر الذي كان، وما من ذات «شعول» إليها إلا وهي بمنزلة «الآخر» الذي يريد أن يكون، فقد تلخص من هذا، أن «الفردية» ما كانت هي صفة خارجية عن «ذات» الإنسان، وإنما الأصل فيها أنها صفة داخلية فيها، فالذات هنا «غير»^(١٣١).

ثم إن، ثانياً، لا يمس مبدأ «التعدد» هذا الذات في صميميتها وحسب، وإنما هو مبدأ يحكم «التفاعل» بين الذات والغير، متمثلاً في الإقرار بتعدد الذات وتعدد الآخرين وازدواج بعضها ببعض وتبنيها بل تكررها، فمن والغير ذات واحدة، لا تفكر إلا على مقادير الشئ، ولا تبني رأياً إلا على آراء ذاتي الشئ، ولا تطرح بحكم إلا كما يطرح الغير، ولا تكتب إلا على آراء مشي، لا مفردة، وكلتا بهذا نتذكر قول أبي جهم التبريد في مخاطبته «الإنسانية» وإنما أنا أنت، لأن شبيهي لك فيه مني بك، وتعريفك ليك تعرفني فيك، فكلامي وإن كان لك فهو لي، وبمعادك وإن كان بك فهو بي، وقوله: «وهي الجملة: كتابي إليك منك، وخطابي لك منك» وهيماني عليك فيك، لأن الينونة بي، وبينك ساطعة، والكنيونة لي بك من أجلك رابطة، وبهذا يصير النظر، على التحصيل: «مناظرة» وذلك مثلاً هو يصير التفكير، على التطبيق: «مفارقة»^(١٣٢)، إذ «الطريق إلى الحق ليس واحداً لا ذاتي له، وإنما هو طرق شئ لا حد لها، كما أن من شأن الحق ألا يأتي به واحد، فكان هو معتقداً أم كان منتقداً»^(١٣٣)، وإنه بدل الذات ثمة تفاعل الذات، فالحقيقة الحقيقة هي التي يكون فيها «تداخل الطرفين على التساوي» لا «صحو أحد الطرفين لكي يثبت الآخر»^(١٣٤)، بل إن الأصل في إثبات الذات كما رايته الحداثة، التكريط. ليس هو إثبات ذات واحد، وإنما تجاوزه إلى إثبات وجود ذاتين الشئ^(١٣٥)، فالذات في الأصل مزدوجة، أنا وأنت، ازدواجاً وإمكاناً واجتماعاً^(١٣٦)، فلن نرجع هذا، فالن هو يا ترى «فرد» الحداثة، وأين هي «ذاتها»؟

٣- قد هيأ الحداثة

الأصل في «الوجود» عند الأستاذ طه عبد الرحمن «الحرية»: «ماشذلك الله هل بين الوجود والحرية فرق من الفروق»^(١٣٧)، وهذه الحرية هي الأصل في الإنسان ذاته: «لا شيء أبغض إلى

قلب الإنسان المنتظر من أن يأمروه أو ينهوا أحد - نظرا لحدوث نشيئه بالحرية وشدة رغبته في صموده من إرادته في كل أفعاله^(١٠٠). وهلا كانت الحداثة إلا الحرية؟ جواب الأستاذ طه النفي، أدت الحداثة وإعمالها للنافع العلمية السمي إلى «تحرير الإنسان وتوسيع إمكاناته وأفاق إسعاده» بيد أن إنعام النظر في «الأحوال التي تتقلب فيها التنقيبات الحديثة» يبدى لنا أن «معدن التنقيبات توافقت وتكاثرت على جميع المستويات وفي كل الاتجاهات» منشقة بذلك كونها قلبيا خاصا يحتوي الإنسان احتواء، ويستحوذ على إرادته وتغيب أخاقه من عقله أو. إن شئت قلت، يسترقه. بعد أن كان هذا الإنسان يعني النفس بأن يسطر الكون له تسجيلا^(١٠١).

والحال أن النظام العلمي - التقني، الذي نهضت عليه الحداثة، نظام لا ينفي السيادة المحدودة التي ترضى بها الطبيعة الإنسانية وتكون لها خادمة، بل يبقى السيادة غير المحدودة التي لا ترضى بها هذه الطبيعة وتكون لها مفسدة، وذلك بحيث يكون هذا النظام نظاما قاهرا للإنسان، يكرهه ولا يعطيه، أو قل بإيجاز نظاما متسلطا^(١٠٢). فهو نظام يطلب عند آخر التحليل، التسلط على الإنسان وقهره لا خدمته ولقعه كما بشر بذلك مؤسسه عند بدايته... فقد تبين، أن الحداثة الغربية لم تسع إلى التسلط على الطبيعة الخارجية فقط، جالبة لها من الشر ما ليس في الحسيان، بل إنها أيضا تتسلط على الطبيعة الإنسانية نفسها، مغيرة فيها الخلق والخلق^(١٠٣).

وبغضلا عن هذا التسلط على الإنسان باسم الحرية، ما تسلطت الحداثة الغربية على إنسانها فحسب وإنما هي تسلطت على الفهم، إذ من العلوم أن الحداثة نهضت على أساس من أيديولوجية تهيمن التي طوابعها توسيع مجال مملوكة الأفراد بحريتهم دونما تدخل بعضهم في أفعال البعض والتحقيق تصوراتهم لما يميزونه «الحرية الطبيعية» من دون تدخل الدولة فيها، اللهم إلا بما يحفظ هذه الحريات ويصونها. لكن هذه الليبرالية نفسها إذا أعلنت هي من الشأن السياسي وأسست بالشأن الخلقي، فإنها سمحت لنفسها، وقد تذرعت بقيم «الحرية» والمساواة، والعدل، ونسبتها أو أنسبها، بالتسلط على الشعوب باسمها^(١٠٤).

غير أن الأستاذ طه عبد الرحمن إذا هو بين آخر تناقضات الحداثة في شأن الحرية، وإذا هو جعل من الحرية الحقبة الرابعة، وأي فقرة؟ فإنه ما كان للحرية المهمة داعيا، وإنما هو دعا إلى «التحرير» من حيث هو الإخراج من العبودية إلى الحرية. ومعلوم عنده أن التعلق بالخلق عبودية، وأن التعلق بالخالق حرية. ولذلك دعا هو إلى الانتقال من «العبودية للخلق» - حرية الحداثيين، إلى «الحرية في الخلق»^(١٠٥).

٢- نقد الحداثة الغربية

يسمى طه عبد الرحمن نقد علاقته بالحداثة الغربية في مفهومين أساسيين: مفهوم «الاستكراج» ومفهوم «التقليد». فالشأن في الحداثة الغربية أنها «تسترجعنا»، وقد مارست هي علينا «القوافة» حد «الفتنة» ونحن «نستجيب» لفتنة الحداثة الغربية هذه بالإندثار إلى «تقليد»

الغرب. وكأنا بالإنسان العربي صار يتبدى حاله لطف عبدالرحمن حال من أقبل بوجهه على ظله واستدير الشمس ويجري ليلعل ظله فلا هو يلحق ظله وقد طافه حظه من الشمس! تعرض قول الأستاذ في هذين الأمرين:

أولاً: اعتقد أهل الحضارة من الغربيين أن صناعة التاريخ «صناعة مأمولة» بمعنى أن التاريخ «موضوع مأمون». إذ ما سماه الحضاريون «تربية الإرادة» كنهل في اعتقادهم بإصداهم إلى ما أرادوا وصرخوا عليه، وليس إلى غيرهم. معاً لم يربطوه وإنما هم «استدجوا» إليه استدراجاً. والحال أنهم «يريدون» و«يلتزم» التاريخ، والتاريخ «أكثر» منهم، وإن هي قالت العرب قديماً، من لم يدبر ثمر له، فإن حال الحضاريين شهد على أنهم وإن هم دبوا فقد دبر لهم. فليس ما يريد الحضاريين معاداة الأحداث بقابل قطعاً إلى أن يصير موضوع توجيه مضبوط ومراقبة تامة... إنما شأن التاريخ أنه «يدخله الاستدراج» ومعناه أن تسير الأحداث وفق توجيه غير التوجيه الذي رسم لها، عند اليد، من حيث يظن أنها تسير وفق ما رسم. كما أن التاريخ «يدخله المكر» ومعناه أن تضفي مراقبة الأحداث إلى تقيض المقصود. وذلك من حيث يظن أنها تضفي إلى المقصود أي إلى ما ريم لها. فقد تحصل بهذا، أن التاريخ موضوع غير مأمون. كيف لا يكون الأمر كذلك وهذه الحضارة التي ادعت «تسريح الإيمان» انتهت من حيث هي لا تحسب إلى استيفاء، وهي التي ادعت الاستيفاء على الطبيعة ذاهبة إلى تعمير الطبيعة وتدمير ذات الإنسان نفسه إذ ثبت أن لا فئس للإنسان إلا في رحم الطبيعة؟ غير أن الغربيين إذ هم «استدجوا» إلى ما لا أمل لهم، يعلمون هي استدراجنا إلى تقليدهم. ها هم بعد أن انتهوا، من حيث لا يعلمون، إلى أن يتصوروا الإنسان مجرد «آلة مسطرة» - أي آلة لا روح فيها - لا «آلة معبرة» ويتصوروا التاريخ بما هو مجرد حركة مراقبة لا استدراج فيها. مع أن الاستدراج حاصل من حيث لا يدرون والفكر حادث. وبعد أن هم استدراجوا إلى التمهيد لإقفار الإنسان بوجه لم يتقدم له في التاريخ من نظير، حتى كان البشر صور مستنسخة لثال واحد... وقد أصبح بضاعة مصنوعة في قالب واحد، ها هم يادروا إلى استدراجنا، بل فعوا... ها نحن يادروا إلى التثنية بهم، من حيث نذمر أو لا نشعر، في خلق هذا الإنسان الفقير، بل الأقر^{١٧١}.

كأنا ما فئس طه عبدالرحمن بنيه إلى «التبعية الفكرية» التي سربنا نحبها عليها في صلاتنا بالغرب، وما ذلك إلا بسبب أننا صرنا «مستعجل التقدم الحضاري» وذلك من غير أن نحسن مطلقاته ونظير هي مآلاته ونطمئن أطمئنا إلى مشروعية التطلعات وسلامة الآلات... ولما هو فائتاً جانب التمهيم لسبل التقدم المادية المقلوبة عن الغرب فإنا صارنا إلى الأخذ بها من غير أن نلزم بتدبير من الطائفة الروحية والفترة الخلقية يكون كافياً لأن يدفع عن هذه السبل أسباب البطلان والإحباط التي تدخل عليها إن هي بقيت مجردة من «التزكية المعنوية»^{١٧٢}.

ويستشكل مله عبدالرحمن هذا التقليد للحداثة الغربية من أوجه:

أولها: لما هو صريح أنه «لا وجود لإنسان مجرد من كل لباس تداولي»، وأنه «لا قوم بغير مجال»، أي أنه لا وجود لقوم من غير «جملة المبادئ والقواعد العامة التي تضبط العقيدة والثقافة والمعرفة والتي يشترك في التسليم والعمل بها كل الكائنات إلى المجتمع»^{١٣١} - إذ «العرب يتكلمون لغة القفران ويتذكرون تاريخهم الإسلامي، ويتشاقون معرفة تدخل فيها العقل والشرح، والنظر والعمل، ويتعاملون وفق أعراف وعادات اجتماعية معينة، ويؤمنون بالله»^{١٣٢}؛ وهذه كلها تشكل مقومات المجال التداولي العربي - فقد لزم عن هذا أن الثقافة، والتقاليد الحداثيّة على وجه الخصوص - مهما هي تلبّثت أظوارها وتحوّلت عطاؤها، فإنها تظل «تأججا نسيجا» أي أنها نفس «تأججا لقوم مخصوصين» في «مجال تداولي مخصوص» وذلك حتى ولو هو «أخذ به غيرهم، طوعا أو كرها» بل «حتى ولو شمل أعم العالم كلها» وذلك لأن «الثقافة كسب للإنسان صريح، والأصل في كل كسب أن يكون معقولا بطرق خاصة»^{١٣٣}.

فقد تلخص بهذا، أن الحداثة الغربية إنتاج فكري خضع لمجال تداولي فكري، لقد نما هذا المفهوم في الأقطار الأوروبية وفق ظروف اجتماعية وسياسية مخصوصة، لكن الذين نقلوه من الغرب، لم يراعوا حيثيّة الخصوصيّة هذه، إذ هم أرادوا إزالته على المجال التداولي العربي بما ظنوه من أوصافه وأظواره في مجاله الأصلي. وذلك حتى زعموا بأنه ينبغي له أن يتحقّق في السياق العربي بالأساليب التي تحقّق نفسها التي تحقّق بها في أصله «الأوروبي» بدعوى كونها التاريخ البشري وشبيهة أن «مسألة التاريخ واحدة»^{١٣٤}. وما راعوا هم أموراً ثلاثة: ١- أن زمان الحداثة لا يمكن أن يتشكّل اعتدًا زمان القرون الوسطى، كما هو الشأن في مجاله الأصلي، ولأن هذه القرون ما كانت هي - على التحصيل، وسقط في العالم العربي وإنما كانت هي «طيا» إذ هي شهدت على الحضارة العربية. ٢ - أن التوسل بالعقل والعناية بالإنسان - وهما سمات الحداثة - أمران لا يمكن أن يخلصا بزمان الحداثة وحده، ولا أن البشاق العلوم وتقدّمها يمكن أن يقصر عليها بمفردها. ٣ - أن المساواة بين الناس أمام القانون - وهذه سمة أخرى من سمات الحداثة - لا يصح أنها من وضع الحداثة، ولا حتى أن التعايش بين مختلف العقائد صفة خاصة بها. كل هذه السمات وغيرها وجدت في حضارات سابقة على أقدار مختلفة، كما وجدت هي في الحضارة العربية بقدر كبير^{١٣٥}.

ثانيهما: لن هي مقادير الحداثة إلى الدعوة تقليدا لغيرهم، إلى «التصنيع، بناية ولوح عصر الحداثة، فإن الأستاذ مله عبدالرحمن يطالعهم فيما ذهبوا إليه. كلا، ما كانت حداثةا لتفردة رهينة بالثراء المؤسسات الصناعية والراكز التقنية و وضع البرامج التكنولوجية وتجنيد الطاقات الخفية، لما هدفنا التهديتي هو، «أن تجعل المجتمع المسلم نسخة مطابقة للمجتمع الغربي». إذ الحق أن هذا السلك هي التهديت «أن يؤدي إلا إلى مزيد من التبعية للغرب وإلى

مزود من التقهور، فضلا عن تعطيل الوجود وتجميد القصور. إذ لا سبيل إلى حصر «الجموع المسلمة» داخل الأفق العملي الذي ترسمه له نماذجها الغربية، «اعتاص هو عليه أن يراقب أهل الغرب إلا أن هو تخطى من هويته». ثم إن مسائل الغرب في التحديث نهضت أصلا على أسس عقدية وفرواعد منهجية، تعارض الحقيقة الشرعية، ولذلك فإن «كل من اتبع هذه المسالك الحديثة من غير تام التبحر بسياقاتها العقدية وكامل التبين لأثارها ومآلاتها القرينية والبعيدة، لا بد من أن يقع في الإضرار بمشهودته الدينية ويعمله الشرعي»؛ وذلك لأن التحديث الغربي قام على أمرين: فصل العقل عن كل دلالة على الغيب، وفصل العلم عن الأخلاق - وهما فصلان، الإسلام منهما براء⁽¹⁴⁾. وعلى هذا، فإنه «ما دام التحديث الغربي مقطوعا عن الدلالة الغيبية للعقل لاقتصاره على الدلالة الحسية، ومقطوعا عن الدلالة الخلقية للعلم لاقتصاره على الدلالة المجردة، وجب على المسلم أن يتبين وجوه الاستدراج التي يوقعه فيها هذا النمط الغربي في التحديث، وأن يطلب نمطا تحديليا مقابرا لا يأتي منه هذا الاستدراج». وفصلا عن هذا وذلك، فإن «الغرب أن ينتظر أبدا المجتمعات الإسلامية حتى لتتحل بركيه في الإنتاجية العلمية والثمار العلماني، بل سيظل ساعيا بكل ما أوتي من مدد وعدة إلى أن يحصل من هذه الإنتاجية ما هو أضعاف ما تقدم، فتتوازن الميزة بينه وبين المجتمعات الإسلامية». ذلك لأن هذه المجتمعات ستشهد من الإنتاجية العلمية ما هو أضعاف لما سلف، ما دامت قد أجبرت على سلوك طرائق تحديثية لا تتواءم مع توجهاتها المنهجية الأساسية وتضرب بإمكاناتها الحقيقية في العطاء والإبداع⁽¹⁵⁾. وأجل أن هو «يخرج من المجتمعات لا يدرون كيف يلحظون مسيرتها من جهته، ولا كيف يطوون علفا من جانبها، فيما هو هذا السبيل يا ترى؟ إنه سيظل يتلوهلج الحديث».

3- تحليل الحداثة

يرى طه عبد الرحمن أن المسلمين «لا يملكون، على ما يبدو في الأفق الغربي إلا ما انطوى عليه الإسلام من القيم الأخلاقية والعمالي الروحية لتثبيت وجودهم وقول كلمتهم في الحضارة العالمية المتشظرة»⁽¹⁶⁾. وهو ملك «شعر» في نظره، وذلك لأن «عالم المستقبل سوف يشهد حدثين مهمين: أحدهما: انهيار التطورات الأخلاقية والأنماط العياريية والتفسيرات السلوكية الكبرى التي كانت إلى حد الآن توجه الحداثة الغربية، فيسبب ذلك في فراغ أخلاقي لا يُحتمل، والثاني: ازدياد الهروب إلى الحياة الخاصة باعتبارها الفضاء المنعزل لممارسة الحرية الفردية، فتتشأ عن ذلك الحاجة إلى أخلاق تأتي من داخل هذا الفضاء الخاص لا من خارجه (...)⁽¹⁷⁾». حينئذ لمواجهة الفراغ الأخلاقي نحتاج إلى أخلاق الإسلام.

يواجه طه عبد الرحمن تحديثات الحداثة بلفظ واحد: «الأخلاق». ولا حل عنده لمشاكلها ومشاكل الحداثة إلا بكلمة واحدة: «التخليق». وإذ يقف هو على «الأفك» التي تحملها الحضارة

الحديثة إلى الإنسان، النفس، الظلم، الشؤم، التسلط، بما يجعلها حضارة حديثة نافسة طالفة متنازعة متسلطة تؤذي الإنسان في جميع وجوده الأخلاقي بما يرأس منه من الصلاح في حاله والصلاح في ماله، فإنه يرى ألا مجال لإجراء «تصحيحات» أو «تعديلات» يتم إدخالها على هذا الجانب أو ذلك من جوانب الحياة الحديثة. إذ هذه التوجيهات تبقى محدودة أمام قوة هذه الآفات، فما أن ينظروا في آفة حتى تتولد آفة أخرى إن لم نقل إن حلوم نفسه يكون جزءا من الآفة. فلأن، لا بد من «الشروع في بناء حضارة جديدة لا يكون السلطان فيها له اللوغوس» وإنما يكون فيها لـ «الإيوس» (أي الخلق) بحيث تتحدد فيها حقيقة الإنسان، لا عقله أو بقوله، وإنما بخلقه أو فعله، فلا ملصق إذن من أن نهيم الإنسان لحضارة «الإيوس»، متى أردنا أن يصلح في العاجل ويصلح في الأجل^{١٣٩}.

والحاصل من جميع ما تقدم، أن ما عسى على العدالة هو غياب الخلق، فالحداثة، وتابعتها المولدة، تطورت إلى الإنسان من حيث هو «منظومة من الوظائف والوسائل» أي باعتباره «منظومة آية». وإن يكون الإنسان عندها، عند أمر التحليل، عبارة عن «آية وكفى» وليس الأمر كذلك، بل إن الإنسان كان وما زال مجموعة من القيم والمقاصد، أي أنه مجموعة معنوية، فلأن يكون الإنسان، في الحقيقة، عبارة عن «آية» فهو، على التقدير، «آية» قبل أن يكون «آية» لا مجرد آية مسخرة لآية فيها^{١٤٠}، وهذه «آية» كتبت بأحرف «الأخلاق».

ويؤيد طه عبد الرحمن الأمر «تخليق العدالة» هذا بأصول منها:
أولاً: لقد تقرر منذ عهد اليونان أن «طوبى للكائن البشري» أي صفاته التي تجعله هو لا غير هو، أي بشرا لا حيوانيا «أي بالذات «خاصية العقل»^{١٤١}، ذلك كان موضعاً مشتركاً لكل الأنظار، ولم تعمل الحداثة إلا أنها ورثته، ولبنها ما ورثته كلاً، ما كان الإنسان، بدءاً، كائنًا ذا عقل. إنما الإنسان، أصلاً، كائن ذو خلق، ثمة من يعتقد أن «العقل هو المقوم الأول الذي يميز الإنسان عن البهيمة، والحال أنه «لا دليل يثبت أن الحيوان لا عقل له»^{١٤٢}، كلاً، ما كان الذي يفصل الإنسان عن الحيوان العقل، ما دام أن للحيوان قدرًا منه، قليلًا أو كثيرًا، وإنما الذي يفصله عنه التخليق بخلق، فلأن الحيوان «لا يكون أبداً أخلاقياً، فليس في مقدوره أن يدرك ما هو فوق عالم الواقع نحو عالم المثال» والحال أن «عالم المثال هو بالذات محل القيم التي بواسطة طلبها واتباعها يتوصل إلى الأخلاقية»^{١٤٣}، وفضلاً عن هذا وذلك، فإن «الفعل العقلي نفسه خلق به يرتقي هذا الكائن إلى رتبة الإنسان متى كان نافعاً وينزل به إلى رتبة البهيمة متى صار ضاراً»^{١٤٤}، وبهذا «يعطل الرأي القديم الفائق بأن الإنسانية تتحدد بالمعقلانية، لأن الفعل العقلي نفسه فعل خلقي، إذ يحتمل أن يكون حسناً أو قبيحاً»^{١٤٥}، فقد تقرر، أن، «الذي يسمي إلى الذهن من استعمال هذا اللفظ [الإنسانية] ليس معنى «امتلاك الكائن البشري للقوة العقلية»، وإنما معنى «امتلاك الكائن البشري للقوة الخلقية»^{١٤٦}، ومن

ثمة، فإن «الأخلاقية والإنسانية مترادفتان». إذ ثبت أن هوية الكائن البشري تتحدد، أصلاً، بأخلاقه لا بعقلانيته.

وما زال مله عبدالرحمن يذكر بأن «الشيء يخص بالإنسان من الأخلاق»^{١٣١}، وأن «لا إنسان بغير أخلاق»^{١٣٢}، وأن «هوية الإنسان أساساً ذات طبيعة أخلاقية»^{١٣٣}، وأن «الحقيقة الإنسانية لا تتحدد إلا بالأخلاق»^{١٣٤}، وأن «الإنسان ما خلق إلا ليتعلق»^{١٣٥}، بما جعل «الأخلاقية ترجع العقلانية هي الاختصاص بالإنسان»^{١٣٦}، وبما أشكل معه أمر الحدائق التي لمعني الأولوية للعقل والعقلانية، وبما استدعى هو ضرورة المبادرة، عنده، إلى تقويم «الاصوجاج الخلقي للحدائق»^{١٣٧}، وما كان هذا لمعني أبداً الخلقي عن «العقلانية»، وإنما هو عن «تطبيقاتها»، إذ ثمة، على التحقيق، نوعان من العقلانية: «العقلانية المجردة من الأخلاقية» - وهذه يشترك فيها الإنسان مع البهيمة. وهناك «العقلانية المسددة بالأخلاق»، وهي التي يخصص بها الإنسان من دون سواء، وخطأ المحدثين أنهم دخلوا العقلانية على المعنى الأول وخصصوا بها الإنسان»^{١٣٨}، ولما ما كانت هي الحدائق بالزمن - أي بالآليات أو بالأدبي - وإنما الحدائق بالقيم أي بالقياسد والمعاني والقيم، فإن الأصل في الحدائق الحق أن تحد بما يديم القيم - الأخلاق - لا بما ينشئ الآلات - العقل.

ثانية: قررت الحدائق فصل الخلق عن الدين، والحال أن لا خلق بلا دين. إنها «الأخلاق مأخوذة من الدين». وإنما «الدين طبيعة إنسانية من المبدأ المحدد الهوية البشرية، وهو: كيف يكون على خلق»^{١٣٩}، فلهذا ليست أن «لا إنسان بغير أخلاق»، وأن «لا أخلاق بغير دين»، وأن «لا إنسان بغير دين». مما يجوز منه أن تتحدد الإنسان بكونه «الكائن الحي الثنتين»؛ إذ «الهوية الإنسانية تكون في حقيقتها هوية دينية». وحتى غير الثنتين. إذا ما هو خلق أمره. وجد أنه يأخذ بالدين إما مستترا أو معروفاً أو مستبدلاً الإيمان بالمطلق بغير من بعده.

وتوضح لتأسيس الأخلاق على الدين عند مله عبدالرحمن، أن الثنائ في الأخلاق أن تدور على قيمتي «الخير» و«الشر»، و«الخير» و«الشر» قيمتان لا تتشأن في الواقع، لأنه عن الواقع لا ينشأ إلا الواقع، كما ورد في قانون هيرم، والحال أن القيمة أمر واجب والواجب خلاف الواقع، فلا ينشأ عنه وإنما مصدره الدين»^{١٤٠}.

والحال أن ما سمع لمله عبدالرحمن بالانتقال من الأخلاق إلى الدين هو مفهوم «العلو»، وإن أحد المبادئ التي قامت عليها الحدائق هو إنكار القيم الشمالية، ومعلوم أن الأصل في القيمة هو العلو، لأن الغرض منها هو أن ترفع همة الإنسان إليها، وكلما ازدادت القيمة علواً، كانت أدل على مقتضاها وأقرب إلى الوفاء بوظيفتها. ومعلوم أيضاً أنه ليس في القيم أعلى من القيم الشمالية، بل هي نهاية العلو، فتكون أوفى بغرض القيمة من غيرها، ولما أقدم أهل الحدائق على صرف هذه القيم الشمالية، فقد استبدلوا الذي هو أدنى بالذي هو أعلى، ومن

يستعمل الأئمة بالأعلى لا يأمن أن يفسدوا الأئمة، ولا ينبغي مما يمكن أن تدعي الحداثة الاختصاص به إلا لقرورها بأن الإنسان ابن عصره، لكن الإنسان الذي لا يتزود بأعلى القيم لا يكون فاعلا في عصره بقدر ما يكون متفعلا به، ومن يتفعل بالشبه لا يأمن أن يستدرج إلى ما يفسده^(١٣٣). فقد تحقق أن «المجال النفسي» في الحداثة والذي بدوره لا تسكن لفاهيم العقلية ولا تقم على حال ولا تثبت ولا تستمر هو «مجال الدنيويات...» (ألا أخلاق بدون غيبات كما لا دين بدون غيبات)^(١٣٤). «ولا أخلاق بغير دين»^(١٣٥). ولذلك لزم وصل الأخلاق بالدين، «جعلنا هذا الجمع بين الأخلاق والدين أصل الأصول الذي بنينا عليه (...) مساهمتنا الثقافية للحداثة الغربية»^(١٣٦). وبنينا بقدر أخلاقي غير معهود لظواهر أساسية من الحداثة. تعد عند سوانا سببا يحمله على تعظيم أمر الحداثة الغربية، في حين تعد عندنا سببا يدعونا إلى تعظيم حاجتها إلى أخلاق الدين لحصول الانتفاع بهذه الحداثة^(١٣٧). وإن الفرض من هذا النقد لهُو معالجة الأزمات الخلفية للحداثة، وذلك بالشروع في «الرجوع إلى أخلاق الدين» أي «بالقوس بالممارسة الأخلاقية ذات الأصل الديني في أعلى مراتبها».

ولئن هو سأل سائل: لماذا الدين؟ فإن جواب طه عبدالرحمن هو: «لا مفر من التسليم بأن الطهر الإلهي هو المصدر الحقيقي للعمل بالشفقة الخلقية كما أن الفعل الإلهي هو السبب الحقيقي للشعور بها في الوجدان، وهل يماري في هذا إلا من أراد أن ينسب إلى الإنسان ما ينبغي نسبته إلى الإله؟ فما كان عليه ذلك؟ الإنسان، (في على العكس)»^(١٣٨) ولئن هو أعقب السؤال بسؤال آخر: ولماذا من الدين الإسلام بالذات؟ أجاب طه عبدالرحمن بتساؤل: «هل ينبغي أن يرجع كل قوم إلى ما وجدوا عليه أبائهم من دين. فيقتبسونه منه أخلاقا يدفعون بها شروء العمولة، أو على العكس من ذلك، ينبغي أن يجتمع ممثلون من الأقوام كلها، فينظروا في أديانهم ويستنبطوا منها ما يتفق عليه جميعهم، ويكون هذا التفق عليه هو الأخلاق التي يتصممون بها لأشراط العمولة كما دعا إلى ذلك بعضهم هيما بات يعرف بدعوى الأديان»، ويوجب صاحب كتاب أصول الحوار: «أجيب عن هذا السؤال المزجج بالفلسفي، ففسدي أنه لا تعدد الأخلاق بغير العمولة ولا غير مشترك منها بغيرها، والذي عندنا أن «الجواب لا خيار عليه: إنه دين الإسلام وليس غيره»^(١٣٩). ودليله على ما ذهب إليه من تعظيمه الإسلام على غيره من الأديان هو ما يسميه دليل الزمن الأخلاقي: «إذ الزمن الأخلاقي الإسلامي هو آخر طور الأزمنة الأخلاقية الدينية، وذلك لأنه مشعل بالدين الكامل الخاتم، لماذا الإسلام إذن؟ لأنه الطور الخاتم من تحقق الميثاق الأول أعطى الأطوار جميعها، فلما كان مضعون هذا الميثاق هو الجمع بين العقل والشرع، لم يحصل تمام هذا الجمع إلا مع الطور الخاتم من أطوارها»^(١٤٠). إذن: فلا يلحق الرجوع إلى الأخلاق، بقاية مداواة الحداثة، الرجوع إلى «أخلاق علمية، أو «أخلاق علمانية»، وهي من جنس الحداثة ذاتها. وهل شاذي الماء بالماء؟ وإنما تنبغي العودة

إلى «أخلاق دينية صريحة»، ولما كان الدين «الذي تعبدنا به وتربينا فيه» هو الإسلام، فلا بدح أن تكون الأخلاق التي نستمد إليها في انتقادنا للحدائق هي «أخلاق هذا الدين الإلهي الخاتم»، ويحق لقبها كل الحق أن يبنى نقده على دينه المختار أو أن ينقل ما قلناه عن أخلاق الإسلام إلى أخلاق دينية «مضى رأى وجهته أو متأسسته»¹²⁴.

هذا بالنظر، وبالتطبيق نقول: لأن في أدب الحدائق القويبة الاستبداد على الطبيعة حد الاستئساد، فإنه ليس من روح الحدائق الحقبة أن الإنسان هو سيد الطبيعة، وذلك لأن «سيد الشيء هو مالكه»، والحال أن «الإنسان ليس مالك الطبيعة وإنما هي مسطرة له»، ومن ثمة، فإن تطبيق الحدائق، يعني صدم «التسلط» على الطبيعة وإتقان «موانعها» حتى تبوح للإنسان بأسرارها، وكلما هي باحت له بأسرارها زاد حلوا عليها، فالذي ينبغي أن يعلم هو أن «الطبيعة أم للإنسان وليست أمة له، فقد خرج من رحمها ملكا خرج من رحم أمه، والألم لا يمكن أن تكون أمة تولدها»¹²⁵، وذلك منتهى الخلق في التعلق بالطبيعة.

هـ - نصوص التراث

ما كانت دعوة طه عبدالرحمن إلى العودة التراث من جنس دعوة التراثيين، ليس معنى لقاء التعامل مع التراث هو حفظ كل ما فيه على الوجه الذي كان به من غير اعتبار لقتضى الماضي ولا لقتضى الحاضر، نظرا لأن هذا الحفظ ولو سمحنا ليدعنا سعيها بطل غير ممكن، فلا أحد يستطيع أن يقطع صلته بجذائره «فعلما وأن يعود إلى الماضي ليعاين بضمه ملكا عاش بها أجداده» فمن يدعي ذلك، فهو إما مفتش أو ضال، لأنه ليس في وسعه أبدا أن يترج من جوارحه وجوارحه كل تأثيرات الحاضر المختلف، حتى ولو دخل في قفص وألق فتحة عنقه دوله، ليس يحتاج إلى صنع هذا القفص بوسائل وخبرة زمانه¹²⁶.

وقد أصل طه عبدالرحمن موقفه من الجمود على التراث والاستكاسة على ما كان على أصلي: أولهما: أن الماضي ما كان هو على ضرب واحد، وإنما الماضي على ضربين هما: «ماضي الوقائع» و«ماضي القيم»، فأما ماضي الوقائع والأحداث فقد مضى وبلى، ومن الحال أن ترجع الوقائع التي مضت أسبابها الزمنية، ومن ثمة، لا عساح لإحيائها، بل لا إمكان. وأما القيم فلمست كلها تبدل، إذ ثمة من القيم ما لم يطرأ عليه تبدل، وفضلا عن هذا، لا تقبل القيم المبادرة إلى البرهنة عليها «إذ تبقى [أي] دائما موضع تحكم إنساني يزيد أو ينقص، ومواطن العقولية فيها متقلبة ونسبية، حتى إن هذه العقولية لا تكاد تتمحض أبدا»، أضف إلى هذا، أن لا سبيل أبدا إلى التجرد من أي قيم شئنا ومضى شئنا¹²⁷، ولا سبيل أيضا إلى الزعم أن ما مضى من القيم شر وما أقبل منها خير... إذ ثبت لدى المحققين أن «من القيم الحديثة ما شره أسوأ من شر القيم الماضية، ومن قيم الماضي ما خيره أركى من خير القيم الحديثة، ومن القيم الحديثة ما خيره أت من ماضيها وما شره أت من حاضرها» فما لكم

والماضي وأهله، حتى تجعلوا منه الشر المستطير في كل وقت وعين^{١٢٦} وبعد وقبل: «إن قيم الماضي التي نتج أفضل من قيم الحاضر التي لا تنتج»، والعمل بقيم الماضي المنتجة أولى من العمل بقيم الحاضر غير المنتجة، والتحقيق بالاجتهاد في ما مضى من القويم أولى من التمسك بالتقليد في ما استجد من القيم؛ وذلك كله مستلزم من القاعدة: «التأصيل أولى من التقليد»^{١٢٧}.

ثانيهما: «أن التراث، بالإضافة إلى ما يشمل عليه من قيم إنسانية حية، قد يتضمن قوما إنسانية ميتة، أي قيما إنسانية لم يعد المجتمع الإنساني العام يرغب فيها أو يعمل بها»^{١٢٨}، إلا أن الأستاذ طه عبد الرحمن لم يوضح هذه «القيم الميتة»، ولا هو مثل لها بأمانة، وليته فعل بناء على هاتين القدمتين: فإنه بطور ما هو رفض طه عبد الرحمن دعوى «مقلدة الحدائق» فقد رفض دعوى «التراثية أيضا» أي أنه رفض «الاشتغال التراثي بالتراث» أي استكشاف نفسه هو عن أن يكون تراثا يشغل على تراثه ورثا، لا ينبغي الاكتفاء بتجريد الآليات من التراث من دون التزود بهذه المستجدات التنهجية، لأن هذا التجريد لن يزيد عن اجترار القديم على وجهه القديم، ومثل هذا القديم المزوج لا يخرج منه أبدا جديد^{١٢٩}، فلا تعد كل أداة منقولة من الغرب مذمومة، ولا يعد الجمود على الآلية الأساسية في التراث مقبولة كل القبول ما لم تظهر إجراءاتها.

وبالجملة، فإن موقف طه عبد الرحمن ما كان هو موقف: «الانتصار لثقافات انتصار من ينكر ضرورة العلم الحديث، ولا هو، على العكس من كلام الانتصار العلم الحديث انتصار من ينكر فائدة الموروث، وإنما هو الأخذ منهما بالتكر الذي يجعل الواحد منهما فاعلا في الآخر، بحيث ينفعه وينتفع به، ولا طريق إلى الاجتهاد، ولا تمصيل لهذه القدرة بغير التمكن في العلم الحديث إلى غاية مضاعفة صناعته من أهل الغرب»^{١٣٠}، وذلك الأمر المتشدد هو ما عبر عنه في عبارة باسم طاهره مناقضة وياقظة مواظفة: «التراث الجديد»^{١٣١}، والحال أن لا تراث جديد إلا بالاجتهاد. إذ ليست قيم تاريخ الأمة التي يتم بها التأصيل مودعة في أوعية محددة يسردها صاحبه منها كما تسترد الودائع من مكلفها، وإنما يستلزمها من هذا التاريخ بمجهود فكري، كثير أو قليل، كما يستلزم الحقائق من ظواهرها^{١٣٢}.

٥ - مقلدو الغرب أمام معادلة: الحداثة، تألفات وتذالقات

أ- به الجابري والعوي: الحداثة والقطيعة

التي هي كانت دعوة العروي التحديثية قامت، لا على ضرورة إجراء «القطيعة مع التراث»، وحسب، وإنما على ضرورة «الحسم» في أمر هذه القطيعة حسما بلا تردد أو تمهل أو تعثر، فإن السؤال الذي يفترض به الجابري على العروي هو: إلى أين يمثل هذه القطيعة الحاسمة ونحن، الداعمين إليها - منجرد «حفنة» من «الحداثيين» لا تزيد، على أبعد تقدير، عن «عملة بالمائة» من الأغلبية من الشعب المحافظة

الطبع متأصل فيها وإعادة في التفكير تكاد تكون منسوبة هذا حتى وإن هو تبة المعروي . وهو الرولية الألمي ، إلى إمكان هذا الاعتراض على أطروحاته فرد مسبقا على كل معترض شأن الجابري ، «تلاحظ أن الجسم حصل في مجتمعات كان معدل الأمية فيها أعلى مما هو عندنا اليوم» . ولذلك فإن «التريد وعدم الجسم بدعوى التوسط فلم تلاحظه على هذا النطاق الواسع إلا في ثقافتنا»^{١٣٣} . أما الجابري فإنه يدعو إلى «التريث» لصعوبة الجسم وعسره ، وحين يدعو المعروي إلى «اجتثاث الفكر السلفي من محيطنا» بحجة أنه أقوى عائق أمام تحقيقنا للحدادة المنشودة ، فإن الجابري يتساءل : «هل صحيح أن الفكر السلفي «خطير» إلى هذه الدرجة؟ هل صحيح أنه وحده العائق الوحيد أمام التقدم والتحديث؟ وهل موقف المعروي من الفكر السلفي خاصة ، ومن التراث عامة ، موقف علمي؟»^{١٣٤} لم يعطف هو على هذا الكلام بما يجري مجراه ، «ليس الفكر السلفي في الوطن العربي فكرا وافدا طارئا ، بل هو عميق الأصول منشعب الجذور - إنه وجه من وجوه تراثنا ، بل لعله أبرز هذه الوجوه في الوقت الحاضر» ، «مما ينبج من هذا الأمر أن «الرفض الميكانيكي للفكر السلفي ، بنطوي ، شتا أم أيننا ، على رفض مماثل للتراث كله»^{١٣٥} .

هكذا تمت المجابهة بين الجابري والمعروي حول مسألة «التراث» . إذ لئن هو دعا عبدا لله المعروي إلى ضرورة إجراء «القطعة مع التراث» . وذلك لا باعتبار أن التراث «ميت» فحسب ، وإنما بالنظر إلى أنه «ميت» أيضا معطرا وذلك أن حقيقة «التقليد» التي ينبغي أن تعلم أنه هو «كل ما هو عتيق ميت وميت في زينا وسلوكتنا ومجتمعاتنا» فإن محمد عابد الجابري يجيب : «ألا إن التراث هو «الكائن الحي الميت في الوقت نفسه» هو «ميت» أي «ماض بالتسمية إيننا» لكنه أيضا «حي فينا» شتا ذلك أم أيننا . فهو إذن «ماض تقصلا عنه أحيانا قطائع إيمولوجية ، وأحيانا مضافات زمنية» . لكنه حي»^{١٣٦} . ولهذا السبب فإنه «لا يمكن للعرب كافة لها تاريخها وتراثها . أن يتحروا من هذا التراث ويرموه في البحر» هذا غير ممكن نهائيا^{١٣٧} ، والأمر الممكن ، هو الانتكباب على هذا التراث وغربلته : «عندما تكون الثقافة السائدة ثقافة تراثية فإن خطاب الحدادة فيها يجب أن يتجه ، أولا وقبل كل شيء ، إلى «التراث» بهدف إعادة قراءته وتقديم رؤية عصرية عنه . واتجاه الحدادة بخطابها ، بتجسيدها ورؤاها . إلى «التراث» هو ، في هذه الحالة ، اتجاه الخطاب الحدادي إلى القطاع الأوسع من المثقفين والمثطلعين . بل إلى عموم الشعب . وبذلك تؤدي رسالتها»^{١٣٨} . إما «التحرر من التراث» . وهو مطلب المعروي . أو «التحرر بالتراث ومع التراث» . وهو مطلب الجابري . هذان تعبيران عن منهجين فكريين مغربيين كبيرين .

ولنتج ، بالنتج ، عن اختلاف مذهبي الرجلين اختلافات أخرى ، والأصل الذي يمكن أن نؤصل عليه هذا الاختلاف هو ما يلي : لئن هو كان المفهوم الجوهر في فكر المعروي هو

مفهوم «التأخر التاريخي»، مما تجعل منه ضرورة العودة إلى استعراكه، وذلك لا بالانتفاذ إلى الماضي ولا بالاتحاد باللائمة على من تصببوا فيه (الغرب الاستعماري)، وإنما بطي صفحة الماضي، فإن الجابري يضافه بمفهوم آخر يثقل من فكره منزلة المركز من الدائرة هو مفهوم «الاستقلال التاريخي»، ولئن هو كان المنطلق بأمر «التأخر»، ما كان هو ليهتم إلا بشأن «التجاوز»، فإن الفكر في شأن «الاستقلال» ما كان هو، بالبعد من ذلك، ليهتم إلا بواقع «الاستعمار».

وهي الجملة، يرفض الجابري منطق «إما وإما» الذي يجد أن العروبي يقرضه على قوائمه: «المسألة عنده تقتلص فيما يلي: إما أن نقبل التراث الليبرالي [الحدائي] ونستوعبه، وسيكون ذلك طريقنا إلى التقدم، وإما نرفضه (بمعنى نرفضه) وسيكون ذلك تقوية لكل ما هو عتيق حيث ومعيت في ذهننا وسلوكنا ومجتمعنا، إن طرح المسألة بهذا الشكل طرح غير منهجي». ذلك أن نقد التراث الليبرالي لا يعني «رفضه كله»، بل إن معنى زعماء المنطقية ما رفضوه بهذا النحو من الرفض الواقعي، أكثر من هذا، إن في كل تراث، وهذا ينطبق على تراثنا كما ينطبق على تراثهم قديمه وحديثه، يوجد لغة «جنب إنساني»، ومنعنا أن نراهم ما كان إيجابيا كله، فكل ذلك تراثنا ما كان سلبيا كله. بيد أن العروبي يرفض هذه الدعوى، فتمتد يلهزم أن تشهد، بداية، على واقعة «الانعدام وجود مفكر واحد منذ بداية النهضة إلى اليوم سالم كليا من تأثير الأفكار التجاذبية»، ولما «المنهج التاريخي» من يدع إلى رفض الأفكار المستوردة اليوم، بعد مرور أكثر من قرن على «النهضة» وعجز الجميع المسلحين عن السباحة في غير محيط الأفكار والنظريات الغربية، يتواء بكلام فاروق إذن: كلام لا معنى له إطلاقا، لا يعود عليه بشيء ملموس، ومستحيل منطقيا وتاريخيا واختياريا، لأن رباطنا بالتراث الإسلامي في واقع الأمر قد انقطع نهائيا وهي جميع الليادين، وإن الاستمرار الثقافي الذي يخدمنا، لأننا ما زلنا نقرأ المؤلفين القدسي ونؤلف فيهم، إنما هو سراب»^(٣٣).

وقد نشجت من هذا التباين في الرؤية، في توجيه جهة النظر بين الرجلين، تباينات في المنهج المتبع. وهكذا، لئن هو استند العروبي دوما في كل ما يكتبه، وذلك لربما بحكم عمق فكره التاريخي، إلى اصطلاح منهج «التقارنة» أو «المقايسة» وذلك بعمله على إجراء المقارنات بين حال العرب مع الحضارة وحال القوام أخرى، شأن الأكلن، فإن ما يعويه عليه الجابري هو «حيثيات» هذه «المقايسة»، إن لم تقل «شرعية» هذه المقايسة ذاتها. وهكذا، لئن هو كان لسان حال منطق النظر عند العروبي هو: «إن أحوال الغرب على أحوال كذا بلد أو كذا، ثم قاييس بينهما، وانظر التالف: فإن لسان حال منطق فكر الجابري هو: «أولا» تجنب أن تزن ما أمكن، وذلك لاختلاف الموازين، ثم، فكلها، إن هو حدث أن وازنته وقايست، فانظر التخالف ولا تفرك التالف، إنما هذا شبيهي ذلك حقيقي، و واحد حجتك والآخر شبيهتك. إنما المهب الأساسي في فكر العروبي، بحسب انظار الجابري، هو الاستناد إلى مقايسة حال العرب بتعودج أو مثال

هو أوروبا، يقول الجابري: «إن أهم ما يختلف فيه مع الأخ المعرّوب بخصوص المنهج، هو اعتماده طريقة المقايضة اعتماداً كلياً الشيء الذي يجعله يفكر في قضايا الأمة العربية من أرضية غير الأرضية العربية، منقطاً من حسابات معطيات اجتماعية واقتصادية وسياسية وإقافية يفرض بها المجتمع العربي، وعلى رأسها عامل الهيمنة الإمبريالية والشعبية بمختلف أشكالها وأنواعها»^{١٢٠}. فإمام ألبه «المقايضة» التي يستند إليها المعرّوب في أنظاره يشبه الجابري اعتراض «الخصوصية»، وإمام «الكونية» التي يرفض عليها المعرّوب استنتاجاته يدي الجابري مفهوم «الأصالة» أو «الحلية»، وهكذا، فإنه حين يربط المعرّوب بين إشكالية مثقف العالم الثالث ووعيه بالتأخر وبين إشكالية المثقف الألماني ووعيه بالتأخر - زمن ماركس وقبله - فإن الجابري يجد أن المعرّوب «يُنسى» شيئاً ثامناً «الفرق» بين وضع ذلك ووضع هذا؛ وضع ألمانيا من حيث هو وضع بلد لم يستقل استقلالاً استعماريّاً، ووضع بلاد العرب التي عانت من الاستقلال»^{١٢١}. ومن «مخطأ المقايضة» هذا نتجت «نزعة ميكانيكية» في فكر المعرّوب إليها: «بما أننا «متأخرون»، زمنياً» - بالنسبة لأوروبا، فإنه من الواجب علينا أن نبحث في تأريخها عن النقطة التي توافي المرحلة الراعنة من تطورها، حتى إذا وجدنا هذه النقطة، انطلقنا منها، متفهمين آثار الأوروبيين، متتبعين مسيرة تأريخهم خطوة خطوة»^{١٢٢}. «قد اتجلى بهذا، أن «ما يهيم على تفكيره [فكر المعرّوب] هو «الاستقبال الماضي»، «الاستقبال» أوروبا يوم كانت تصنع مستقبلها، يوم كانت تشيد أبنائها»^{١٢٣}.

والحال أن «التاريخ» الذي يستند إليه المعرّوب ويمثي عليه مقايضته، لكن هو يؤمل حق تأمل، لما يبدى لنا أنه «تأريخ الواقع»، وإنما هو تاريخ يتمثل بصاحبه أليات «الانتقاء» و«الإسقاط» و«الإهمال» معاً، مما يجعل منه «التاريخ المعاد» في الذهن فقط: «أي «التاريخ الانتقائي» الذي يختار أمورا ويهمل أخرى وينتقي حيليات بعينها وي طرح ما عداها...»^{١٢٤} أكثر من هذا، إن المقايضة هذه إنما نهضت على «فرضية خفية مضمرة» ببالها «إمكان أن يعيد التاريخ نفسه» - والحقيقة التي ينبغي أن تعلم جيداً لدى الجابري هي أنه «لا يمكن إرجاع «فيلم» التاريخ إلى الوراء لتبدأ معه المسيرة من جديد»^{١٢٥}، وكل من ادعى ذلك فقد أخطأ فيما ادّعى.

وعلى فرض جواز صحة إمكان إجراء مثل هذه «المقايضة»، على صلاتها وهناتها، فإنها ليست تستقيم إلا باستحضار أمر مستغروب الجابري شدة تسيان المعرّوب له: عامل «الاستعمار». يقول الجابري: «إن عامل الاستعمار غير حاضر تماماً في فكر المعرّوب، على الرغم من كونه عنصرأ أساسياً من عناصر إشكالية مثقف العالم الثالث، والثقاف العربي بالذات»^{١٢٦}. ومن ثمة، فإن «جميع تحليلات الأخ المعرّوب وجميع أجزاء مشروعه الأيديولوجي مبنية على تصور غير سليم لواقع العالم العربي وبلدان العالم الثالث. تصور ناقص لأنه يستغف من حساباته عنصرأ أساسياً من العناصر المتحركة في هذا الواقع. عنصر الاستعمار

بداية النشأة ومحاولة التجديد - الفكر المعرّوب في سنوات النشأة

والإمبريالية. عنصر الهيمنة الاقتصادية والثقافية الإمبريالية^{٢٣}. والجملة، فإن تجاهل الواقع العربي عند المقايضة، واقع الاستعمار، «جعل تفكيره [تفكير العروبي] مهزوزاً، مشطوح الصلة. أو بكاد، بالواقع العربي الراهن»^{٢٤}.

وبترتيب، بحسب الجابري، عن دعوة العروبي إلى «ولوج باب المستقبل» العربي بالاحتكام إلى مراحل تطور أوروبا، دعوة العروبي إلى «الرجوع إلى ماضي أوروبا». إمبريالية القرن السابع عشر والقرن الثامن عشر الهلاليين. فتلقاء «سلف الصفر الأول من الإسلام»، ثمة قام عند العروبي وانتعش «سلف الحضارة» أو قل: «سلف الصفر الأول من النهضة الأوروبية الحديثة» الذي شأنه أن يؤمن لنا المستقبل في ماضيه: «المستقبل الماضي»^{٢٥}. والحال أن مثل هذا التزوير لا محالة يؤدي إلى الوقوع في مطب «التقريب» و«التبعية الثقافية» و«الوعي السلوبي»^{٢٦}. عندما يطالب الأستاذ العروبي بـ «اجتماعات الفكر السلفي من محيطنا» قبل بعبارة معاكسة، أن تكون «ثقافتنا المعاصرة ذبابة لثقافة الغير» لأن ذلك هو «طريق الخلاص»^{٢٧}.

وعلى فرض صحة ما ذهب إليه العروبي جدلاً، فإنّ ذا الذي يمكنه التمكن العميق من هذا «التراث الجديد» وتطبيق روحه في العالم العربي؟ هذا تنبؤ الجابري «مشابهة العروبي التي تجعل منه مفكراً يدعو إلى «نخبة معزولة مشغولة» بالمالية... [مهمتها] التقيد الأيديولوجي «المعزول في سماء المحرمات»^{٢٨}. وهذا يتسائل الجابري هنا: «أي ثوري هذا الثقافة غير المرتبطة من أين جئته ثورته؟ من الكتب، من الشاغل، من الإنمائي، من العملية، من الانعزال عن الجماهير»^{٢٩}.

هي ذي «التواجيد» التي نعمت بين مفكرينا، غير أننا نستعجب آمال القارئ إن نحن أعلنا أنها ما كانت سوى مواجهة «افتراضية، وليست «واقعية»؛ يعني أننا أنشأتها إنشاء استناداً إلى أعمال المرجلين. إذ ظلت دعوة الجابري إلى الحوار دون مجيب، مما طوت على الفكر المغربي أحد أهم حوارات فكرية كان لها أن تكون. إلا أنها لم تتم، أكثر من هذا، اكتفى العروبي بخط فقرة في «خواطرهم». لم يكتب لجمهور القراء الإطلاع عليها إلا بعد مرور ما ينيف عن ربع قرن على مقالات الجابري الانتقادية. هذا نصها: «زارني أستاذ فلسفة مستغرباً ما نشر على أعمدة الحزب الثقافي، طعمت من كلامه أنه ينتظر علي أن أحرر رداً مفصلاً، قلت له إنه كلام رجل لا يعني ما يقول، لو كان واعياً لأدرك التناقض بين حالته الشخصية، هو الذي يقدم نفسه كمفكر ثوري ملزم، وحالة الحصار التي أعيشها أنا رغم أنني حسب تحليله أخدم موضوعها مصلحة الطبقة الوسطى. لو كان واعياً لأدرك أن ما أقوله عن النخبة ودورها الثقافي هو بالضبط ما نبهه لثقافتنا المؤتمر الاستثنائي عندما قرر إنشاء مدارس للأطر الحزبية في كل جهات المغرب. لو كان واعياً لأدرك أن شعار المؤتمر (الاشتراكية الديمقراطية الديمقراطية) وبالدعم قراطية هو ما يسميه الجميع الديمقراطية الاجتماعية وأن لا أصالة ولا انفراد في

ذلك. أنا لا استطيع الأفكار من المظاهرات، وإنما أرسد وأقول ما يفعل العرب، لا سيما الزعماء، دون الاكتفاء بما يقولون ويكررون: في حين أنه لا يتجاوز النقل والشرح - يسبح في بحر الأيديولوجيا كتل المتفتحين، من المستحيل أن يمتصب الفقيه مفهوم الأيديولوجيا^{٣٣٦}. انتهى الكلام وضاعت على الفكر العربي فرصة خلافة الحواري.

ب - أبوعليل والعروي: الحداثة والعودة

لئن هو كان العروي يقدم نفسه على أنه «باحث في العلوم الاجتماعية أكثر مما هو مؤرخ» - فبالأحرى أن يكون «فيلسوف تاريخ» أو «مفكر تاريخ» - فإن أبوعليل يقدم نفسه، سلباً، بحسب التقديم التالي: «لست مؤرخاً، ولكني قارئ للتاريخ. أحاول من خلاله أن أطف على القاصد الحقيقية للأفكار^{٣٣٧}، وإيجاباً، يقدم نفسه على أنه إنما هو «مشتغل بعالم الأفكار^{٣٣٨}، كلا الرجلين وقف بظهوره على «ناخر العرب» وأصل انظاره في فهم حيثيات هذا التطفل، ولئن هو سماه العروي «ناخراً تاريخياً» فإن هذا الناخر كان غريباً في العمق، «ناخراً فكرياً» أو «ناخراً ثقافياً». قال الرجل عن فهمه لمعنى «الناخر التاريخي»: «لم أتكلم عن ناخر الاقتصاد [التجهيزات] بقدر ما وصفت ذهنية السوفييت^{٣٣٩}، ولئن هو وقف على أبوعليل على اعتبار المفكرين العرب أن ناخرهم كان «ناخراً سياسياً^{٣٤٠}» - الاستبداد - فإنه ألح بدوره على «الناخر الاقتصادي والاجتماعي» - غير أن هذا لم يمنع من التأكيد على أهمية استدراك «الناخر الثقافي» - ففضيلة الحق في الاختلاف - مثلاً - وهي أساس من أسس الحداثة. وإن هي كانت «قضية تضال ديموقراطية» - أي «بيبيسي» - فإنه أيضاً، وقبل ذلك «قضية تضال ثقافي» - يقصد أنها قضية «تد جنري للدعامة الفكرية التي يرتكز إليها أي نظام استبدادي ويوجد لها سندا في التراث الثقافي» أي ادعاء ملكية مزبوجة للسلطة وللحقيقة، وبالتالي إلغاء كل مشروعية للاختلاف^{٣٤١}.

وإذا توحد الرجلان في الدعوة إلى الحداثة فإنهما توحداً أيضاً في الرد على خصوم الحداثة الذين يمتنرون اثبات الأفكار الحداثية في العالم العربي «تقريباً». وإذا برد العروي على هؤلاء: لا يهم أصل الأفكار ومن أين استمدتها لهم أولاً أن نصير عن حاجة، عن مطلب ملح - فلا تكون مجرد فكرة مجردة - شأن الحاجة إلى «الديموقراطية» مثلاً، فلا يجوز التهام مطلب الديمقراطية باستيراد الفكرة... وإن لسان حال الفكر الحق لهو: «حسبي أن تكون ناعمة، أن اقتصد بها الجهد» مصوراً بذلك الانقياس من الغير بالضرورة البراجماتية: «الحاجة إلى التعبير، إلى المشاركة، إلى المواطنة، قائمة، نابعة من المعارسة اليومية ولهم من تأثير فكري مجرد» - ومن ثم «هنا خطأ من يتكلم عن «أفكار مستوردة^{٣٤٢}» نجد على أبوعليل يذهب إلى الإقرار بأن «الاقتباس قائم منذ أن خضعت البلاد الإسلامية إلى التدخل الأجنبي واندسجت في شبكة علاقات خارجية، لكنه اقتباس تقييد عنه الأصول والمقاصد» ولهم

للمصود هنا هو إرجاع المفاهيم المقتبسة إلى أصولها الأجنبية واعتبار هذه الأصول مطلقة للمعنى والقيمة. وإنما المطلوب هو أن نتبين بوضوح الأصول المختلفة لكل من المفاهيم الأجنبية للمقتبسة والمفاهيم التي ينتجاً إليها من التأثّر، وهو أمر ضروري لجعل عملية الاقتباس عملية واعية وهادفة. فالأقتباس، كما أسلفنا، واقع في الحياة اليومية وهي الأفكار منذ أن خضعت المجتمعات العربية لضغوط الغرب الحديث وتدخله، وهو يترجم وضعية هذه المجتمعات التي يتواجد فيها القديم والجديد على نحو فوضوي^(٣٣). وهذا يلجأ أوميل إلى المنطق البراجماتي نفسه الذي لجأ إليه العروبي من قبل، «طبعاً ليست كل الأفكار الواردة من الخارج يكفي لاستبعادها أن يقال بأنها مستوردة، بل ينبغي الحكم عليها بما إليها في الواقع، وأن لا نقتل محصورة في نظرية، أو أن نعرض فرضاً على الواقع بإرادة قسرية»^(٣٤). إلا أن ثمة خاتمة طفيفاً بين الرجلين حول حكمهما على «التشويه» الذي لحق المفاهيم المتداولة لما هي أدخلت إلى المجال الثقافي العربي. فحينما يصبح العروبي: «هذا تشويه» بحسب أوميل: «ولكن، إنما العبرة بالتوظيف»، أكثر من هذا، إن «تحويل الأفكار المتلفة عملية مشروعة»، وذلك لأنها تمت بإمرة من ضغط خارجي، يقول علي أوميل: «إن كان تحويل الأفكار المتلفة عملية مشروعة، فكيف يمكن لعملية التحويل هذه أن تكون ناجحة» أي أن تسهم في إخراج مجتمع من أزمة عميقة؟ نعتقد أن هذا هو السؤال الذي ينبغي أن يطرح، بدل الدوران في سؤال المطابقة، أي إلى أي حد ظل التفكير التقليدي (أيلاً) ذا لقيمة من الأفكار^(٣٥) ويتفق الرجلان على أن الفكر العربي الحديث منذ أن كان وهو «رد فعل» لا «فعل»، ومن ثمة يسمان الفكر العربي الحديث بأنه «أدوية»، حسب تعبير العروبي، أو «إيديولوجية»، حسب تعبير أوميل. وفي الوقت الذي يرى فيه العروبي أن: «الفكر العربي منذ عصر النهضة يرد على الطير»، أي يتحرك دائماً صياغة السؤال للفكرة^(٣٦)، فإن أوميل يؤكد على أن الفكر الإصلاحية الإسلامي الحديث ما فتئ «بحسب على الفكر الغربي ويقتبس منه»^(٣٧). وتقاء ثلوث العروبي: (الشيخ واليهوداني وداية التقنية)، يقيم أوميل ثالوثاً مقابلاً: (الفكر القومي، والفكر الإسلامي، والفكر الماركسي)^(٣٨). وقد ثرب من هذا الأمر التناقض الرجلين على أن المواجهة مع الغرب ما قادها أهل الاختصاص من رجال الأعمال والصناعيين والمهندسين وإنما قادها «الأيديولوجيون».

هذا العروبي يلمح إلى موقف «الشيخ» وموقعه في الشيخ الجدل مع الفكر الغربي. الشيخ عندما هو من بواجهة الغرب، وهو من بعد قلة الوعي العربي في ذلك الزمان. والتحال أنه تثن هو حلق أمره لاكتشف أنه: «حين يفتح شيخنا عينه على ذلك الغرب للتغير، فإنه لا يدرك إلا ذلك الوعي الهامشي الخافت». وحين يساجل الشيخ نداء «المستشرق ريتان أو هانوت» - فإنه يعتقد أنه يساجل الغرب. وهيئات هيئات، فهو لا يناظر إلا شخصاً ما عاد يملك أي سلطة في

بلد الحدائق، أعني أنه ينظر شخصيا باعتنا ظاهرا شعبيا، أما المسير الحقيقي صاحب رأس المال، فإنه متشغل عن مثل هذه المناظرات، لا يرى فائدة فيها ولا أدنى فحوصة للتفاهم بينه وبين الشيخ المسلم، فيليب عنه من يعتبره في مشواره، أي القس المسيحي. لكن القس ليس لنا حقيقيا للشيخ، إذ لا يمثل في مجتمعه ما يمثل الشيخ في مجتمع إسلامي (...) فيواجه الشيخ [أنها] وعيا غريبا متقادما لم يعد الغرب المعاصر يعترف على نفسه فيه»³³⁴

وهذا علي أواميل يلاحظ أنه: منذ القرن الثامن عشر أصبحت علاقة العرب والمسلمين بأوروبا ثم بالغرب عموما علاقة غير متكافئة. لقد أصبحوا طرفا مغلوبا يدخلون معه في مواجهات وعلى واجهات متعددة، فإنه يرى أن «الواجهة الدينية هي التي أخذت الدور البارز في عملية المواجهة هذه، ومن هنا تصدر الدعاية الدينية، والصحافي، والكتاب، والخطيب السياسي صمركة المواجهة هذه أكثر مما تصورها المهندسون والاقتصاديون والفناني»³³⁵. وبفضلا عن هذا، يكاد المفكران يتفقان على منهج واحد في النظر هو منهج «المقارنة» أو «المقابلة» مقارنة حالنا بحال غيونا. وما كان استطاع هذا المنهج على التحقيق اقتنائه وإثباته هو كان ضرورية، إذ منذ ما ينشأ عن القرنين من الزمن والعرب يشارون، ومفكرنا يصطاد ما يقوم به العرب، لكنهما يتفقان المقارنة ويصويان أوجهها، ويتفق المفكران على «مثال سوي» هو المثال الألماني³³⁶. وكذلك بمقابلة وضعنا إزاء العدالة بوضع الألمان في القرن التاسع عشر. منحوني آراء بتدوير المقارنة عند أواميل أكثر منه عند المروزي. يقول أواميل: «لقد عاش الغرب مثل هذه الوضعية، لكن على نحو أقل حدة مما سيصبح عليه الوضع بين الغرب وما عداه. فإذا كان الألمان مثلاً، قد عاشوا في القرن الماضي أزمة الأساخر التاريخي فبالأما إلى غرب أوروبا، فإن اليون لم يكن يمثل الاتساع الذي سيصبح فيما بعد بين الغرب وباقي العالم، ثم إن أثنائها تنتمي إلى المجال الثقافي الحضاري الغربي نفسه، أما البلدان غير الغربية فسوف تجد نفسها في وضعية تختلف تماماً، مما سيجعل الانطلاق الاقتصادي والتنمية الاجتماعية والبناء الديموقراطي عملية أصعب وأقلد³³⁷ - وإذ هما مقتنعان بمثال يتحقق هو «المثال الآسيوي»، فإن المروزي يجدد في المثال النابلاتي، «في القرن التاسع عشر استقبل لويس الرابع عشر سفارتين، إحداهما من المغرب والثانية من سيام، أي ما يسمى اليوم بلاد التائي [تايلاند]، هناك إذن علاقة عرضية بين البلدين ومن المفرد مقارنة أحوالهما اليوم... أشياء كثيرة سياسية، اقتصادية، اجتماعية تجمع بينهما، الشرق مشهور بابائتي وأمريكي كثيف وجالية صينية غنية ونشطة، الأمر الذي مكن تايلاند من نمو سريع وإقلاق اقتصادي حقيقي، عكس الغرب الذي لا يزال يشكو من معوقات بنوية، بعضها مادي وبعضها معنوي، وهنا تلعب المقارنة، وهي مقارنة لقود إلى ملاحظة أن تايلاند استعالت في ظرف ربع قرن إلى «قطب اقتصادي، مالي، تجاري، قائم بذاته» يوماً صار ههنا نحن أن

بداية الدولة ومحاولة التحديث: الفكر المروزي في مختلف المراحل

تستحيل منتجاً لأوروبا الجنوبية^(١٢٢)، أما علي أومليل فماذا فإن هو حال المغرب بحال دول أخرى بعد «مثلاً» وإنما هو فإن حال العرب على وجه الإجمال بحال البلدان الآسيوية بوجه العموم، معبراً أنه: «يقف العالم الآسيوي بالنسبة إلينا معشراً كثيراً» وهو إذا لاحظ أنه لدى العرب ظل «الأخر» على الدوام يعني «القريب» فإنه رأى أن على الفكر العربي اليوم «أن يوسع مجال المراقبة، فلا يظل منحصر في آخر وحيد» وهو الغرب. فالعالم الآسيوي، فلي بتجسيرة لا بد من أخذ كل العبر الممكنة منها، وخاصة في ما يتعلق بعملية التحديث^(١٢٣)، تكن الواجهة الصامتة الكبرى بين المفكرين تمت على وجهين اثنين: الدولة والحداثة، والقيم والعدالة.

أولاً: يتفق المفكران على ضرورة الحداثة، لكنهما يختلفان في تعيين الجهة التوكول إليها إجراء عملية التحديث. وإذا يؤكد المروزي على أن «الدولة كانت دوماً عبر التاريخ» المبركة والحافظ^(١٢٤)، وبالتالي فإنها هي من عليه أن يضطلع بعملية التحديث، فإن أومليل يرى أن «الدعوة إلى تركيز جهاز الدولة الحديثة، والتي بدأت تتروى لدى بعض المفكرين العرب» بدعوى أنها ستكون العامل الحاسم في تعقيل نظام المجتمع، من الممكن أن يؤدي إلى أي شيء، بما هي ذلك إقرار النظام الفاشستي، (أو ليست الفاشستية قمة عقلانية نظم الدولة)^(١٢٥)، يخشى أومليل إذن أن التحول الحداثة إلى فاشستية. يضاف إلى هذا اعتراض آخر أيداه علي أومليل على مشروع طه حسين ويصلح أن يبدى على مشروع المروزي نفسه. ذلك أنه لئن هو كان «الهدف من مشروحه [يعني طه حسين] هو نشر فكر التنوير والحداثة، والديمقراطية» فإن الذي عهد إليه بهذا المشروع هو «الدولة» وهي ذلك المراقبة. إذ إن السؤال الذي يمكن أن يطرح هنا هو: «كيف يتأتى لدولة القيام بإنجاز مشروع تحديثي تويري وديمقراطي إذا لم تكن هي نفسها كذلك؟ فالديمقراطية تبدأ من التمثال من أجل التحول الديمقراطي للدولة، وليس التحويل على دولة قائمة غير ديمقراطية لتقوم هي بتحقيق الديمقراطية»^(١٢٦).

يرددي أومليل إذن مشروياً من الرؤية إزاء فكرة «ريادة الدولة لتحديث المجتمع» لأن هذه الفكرة من شأنها أن تقضي إما إلى «الفاشستية» أو إلى فكرة «السلبد القصور»^(١٢٧)، والظاهر أنه ربما راوبت فكرة «المصلح العبقري» أحلام المروزي، إذ البادي أنه مال، في فترة ما من فترات حياته، إلى القول بها. فقد خط الرجل في خاطره: «قد يقرر الباحث حقيقة التأخر، لكن المساهمة ملزم بافتراض إمكان الاستدراك... وإلا ما هو دور (...). أي فرق إذن بين السياسي العادي المستفيد من الجهل والركود وبين المصلح العبقري؟ لماذا للتكلم أمريكا باستمرار على ضرورة «القيادة» (الهدسية) وفرنسا عن «الرؤية» (فيلزيون)^(١٢٨)». والحال أن علي أومليل يشهر في وجه هذه الفكرة مبدئين متكاملين: مبدأ «الديمقراطية». ومن هنا سر حديثه المنكسر عن «الحداثة الديمقراطية»^(١٢٩) لتقاء إمكان قيام «الحداثة الفاشستية» فإننا بذلك بين الحداثة والديمقراطية خوطها عن الديمقراطية من الحداثة. ومبدأ المجتمع

الذي: «إذ سرعان ما يرى أوميليل، القاء نشر فاشستية الدولة الحدائية الممكنة، ضرورة نقل المجتمع المدني من حالة الضعف التي هو عليها إلى حال من القوة، وذلك بغاية أن يجعل منه القوة المادلة الماتعة للفاشستية الهمدة من الأعلى. يقول الرجل: «إن تحديث نظام الدولة مطلب ضروري، ولكنه ليس غاية في ذاته، إذ لابد أن ترتبط ارتباطاً حقيقياً بمجتمعها المدني، وأن تكون أداة لتحريره من التبعية»^{٣٢٠}. وهو يلح دوماً على ضرورة أن تكون لهذا المجتمع المدني النقود، استقلالية ما عن الدولة»^{٣٢١}.

وليس يعني هذا الأمر أن أوميليل يتوجس من الدولة فجرد أنها الدولة، فقد سبق له أن عاب على «الذهنية العربية» - توجسها من الدولة: «إن هي نفسانية العربي رفضاً صريحاً للدولة، وقد رشح هذا الرفض بطول عهود الاستبداد، واستمرت آثاره في الحاضر فكانت تقسية عامة واضمة للدولة (...)»^{٣٢٢} كما كان هو دائم التشرب على الليبراليين العرب الذين كانوا وما زالوا يرفضون، معاكسة لأنظارهم من الغربيين، شعار: «أقل ما يمكن من الدولة، مؤكداً على أن «دور الدولة لا يزال في بلداننا مطلوباً»^{٣٢٣}. ولما هو أدرك أن «الخطر يأتي من الدولة الحديثة حين تصبح مجرد شكل عسري للحكم القهري، وهي تحكم قبضتها على المواطنين أكثر مما كان متاحاً للدول الاستبدادية قديماً، لأن لها كل الوسائل الحديثة للضغط والمراقبة والقمع، ومن ثم فإن المطلوب ما كان هو رفض الدولة رفضاً مطلقاً، أو اللجوء الطوباوي إلىائها في الخلافة أو التمسك بالقبائل أو بما المطلوب هو العمل من أجل تحويل الدولة الاستبدادية الحديثة إلى دولة الحقوق»^{٣٢٤}. والمنشود هو العمل من أجل تحويل الدولة القائمة من دولة تسلطية إلى دولة الحق والقانون التي مرجعيتها الحقوق المدنية والسياسية»^{٣٢٥}. وما من سبيل آخر ممكن إلى تحقيق ذلك سوى سبيل اتباع الديمقراطية، إذ يدعو أوميليل إلى أن نجرب «التضال الديمقراطي من أجل الديمقراطية وبالديمقراطية»^{٣٢٦} وذلك بوصفه التضال الوحيد الممكن: أي بوصفه تضالاً ديمقراطياً»^{٣٢٧}. إلا أن هناك تضاماً من تخوم فكر أوميليل يقف عنده، لا سبيل إلى تحقيق الديمقراطية إلا بالديمقراطية نفسها!

ولعل هذا هو ما نشر اختلاف موقف الرجلين من النزعة الأصولية مهددة مشروع العدالة، إذ لئن هو حق أن الرجلين معاً يرفضان «منطق الفاشية» الذي صارت تفرضه هذه النزعة، فلا ينظرانها أبداً، ولئن هو حق أيضاً أنهما تباها إلى خطر استغلال الأصولية لعالم الدولة الحدائية في الترويج لفكرها. إذ نية العموي إلى أن «ثورة المواصلات [كانت] كارتاة على المجتمعات العتيقة إذ استعملت لنشر، أو إعادة نشر الفكر التقليدي». وتبته إلى أن سبب النكسة، كما انتشر التعليم الحدد الحزين إلى الماضي والرغبة في العودة إلى شرقية الثقافة التقليدية، وعلى إلى أنه «لا فائدة في نشر التعليم إذا لم نواكبه ثورة ذهنية» متوجساً من «ثورة مضادة، ضد «الثورة الثقافية أو الذهنية» التي طأها هو دوماً إليها، متأسفاً على حال

العرب في همدنا هذا - «ما أبعد الثورة الثقافية»^(٣١)، كما لاحظ الثاني أن «انتعاش قاعدة التعليم ليست في حد ذاتها كافية لإيجاد هذا الدور وهذه الكفاءة [مكافحة التلوث في المجتمع]، لأن قضية التعليم ليست قضية كم بل هي قضية كيف، بمعنى أن التعليم الذي نلعبه هو ذلك الذي يخلق رأيا فعلا يعتمد منه الكتاب استقلاله وسلطته، وهو أمر لا يتاح إلا في المجتمعات الديمقراطية»^(٣٢)، فإنهما اختلفا في سبل مواجهة خطر الأصولية على الحداثة. هذا العروبي الغالب على موقفه أكيل إلى التشديد على هذه الحركة، أما أواميل فهو أكثر «ليبرالية» إذ عندما يلاحظ هو أن «التفكير الحركي الأصولي أصبح يشكل تحديا ليس لأنصار الحداثة الديمقراطية فحسب، بل وحتى للفكر الإصلاحى الإسلامى الذي دعا إلى تأسيس إسلامي للحداثة والديمقراطية»، فإنه سرعان ما يضيف: «لكن صراع الأفكار لا يحسم بالجدل والبرهان»، أو هو لا يحسم بهما وحدهما، بل بتجريب الأفكار في عالم الواقع، فمستقبل الأفكار والمعتقدات لا يتقرر بناء على نتائج النقاش الفكري وحده، وبخاصة أن خطاب «الأصوليين» لا يتوجه إلى العقل ولا يلق في قدراته بل يفرض مسلمات لا تقاوم، لا بد إذن من تجريب الأفكار والمعتقدات وقياس صلاحيتها على معك اختبار الناس لها، قد يقال إن «الكتاب يقرأ من عنوانه»، وأنا أعتد بحاجة إلى تجريب أفكار معروف سلفا أن تطبيقها لن يحل مشاكل الناس، وأن استعمالها ليس لهم برامج محددة في أي مجال من المجالات العلمية، وأن فشلها سيظهر ريثما ينفذ قوات الأمان أو بعد حرب ماثلة، كما يقولون، وهنا نصل إلى مشكل الديمقراطيين في التعامل مع «الأصولية»، هل يتمتع بكل الحقوق الديمقراطية حتى أولئك الذين يعلنون على رؤوس الأشهاد تصميمهم على تنفيذ أعرف أن الموقف شائك، ومع ذلك فالديمقراطية كل لا تنجز، والديمقراطية لا تقوم على الإقصاء^(٣٣)، إلا أن هذا نطم آخر من نخوم فكر الرجل بل وتطويع الديمقراطية نفسها، كيف لنا أن نحارب معادي الديمقراطية بالديمقراطية ذاتها؟ ألا يجعل هذا الديمقراطية أهنا ما يكون؟

وقد لزم عن اختلاف نظرة الرجلين إلى صلة الدولة بالحداثة فارق آخر يتعلق - هذه المرة - بفعل العروبي إلى فكر سياسي «توحيدي» بينما يجعل أواميل إلى فكر سياسي «تفديي»، فالأول يعتبر أن «مجتمع الحداثة هو مجتمع القانون والحرية والنظام والعلم، غير أن أواميل يكاد يسأله: «وإين هو الاختلاف؟ أين التمايز؟ ألا يوشك أن يوقعنا هذا الأمر في نزعة مركزية؟» يواصل العروبي كلامه مستذكرا اعتراض المفترض عليه: «من الذي يستطيع أن يرفض هذا المجتمع باسم الاختلاف؟»^(٣٤) فلهذا العروبي إذن أن يطرح فكرة «الحداثة» في صلة بفكرة «الوحدة»، وعليه يبنى وحدة الدولة ووحدة الحداثة معا... أما «الاختلاف» و«التمايز» و«التمايز» فما كان ذلك شأن البلدان المتأخر، وإنما هو شأن البلدان المتقدمة، وما نحتاجنا لحسب هذا أن ما كتبه أواميل ليس إلا ردا مباشرا على دعوى العروبي التوحيدية هذه، حين

كتب هو عن دعوته إلى الإقرار بعبء «التعدد» وحسن تدبيره، فقد يعترض معترض فيقول: إن حق الاختلاف إذا الشغل به أفراد من المثقفين، أو فئات في مجتمعات غربية، فلأن هذه الأخيرة قد بلغت درجة عالية من التنظيم، وهي قد حققت وحدتها القومية، واستقرت فيها مؤسسات الدولة الحديثة، وإنما فيها المجتمع المدني القوي، ومن هنا فإن حق الاختلاف إذا طرح فيها فإنما يطالب به أفراد أو جماعة هامشية، فهو إذن لا يهدد وحدة وطن ولا كيان أمة ولا استقرار دولة، هي حين أن الوحدة الوطنية عندما لا تزال هيئة التكوين، والكيان القومي شعرا لا تعدد عليه الآمال، والمجتمع المدني ضعيف بضعف الاقتصاد القومي وطغيان سلطان السلطة، أضف إلى ذلك استمرار الروح القبلية والعشائرية والطائفية. فالدعوة إلى حق الاختلاف إن تكون إذن في مثل هذه الحالة سوى تفكيك لوحدة الوطن والكيان الأمة وتعميق التفتت والمجتمع والاستقرار الدولة، ويرد علي أواميل على هذا الأمر أن يقول: «ومع ذلك فنحن نندعو إلى شرعية الاختلاف، كأساس لتعددية لا تعني الشذات والتفتت، وليست دعوة إلى طائفية أو قبلية، بل هي نظام لمجتمع مدني متعدد العناصر والمصالح، تتعاقد حول مؤسسات بناء على وفاق عام متجدد بالوسائل الديمقراطية، ذلك أن الديمقراطية هي نظام مؤسسي لإدارة تعددية المجتمع المدني»³⁷. هو ذا منشأ الخلاف حول مسألة «الاختلاف» ذاتها. لا سيما الاختلاف الديني والسياسي في العالم العربي. بين العروبي وأواميل، إذ على خلاف العروبي ينظر على وجه حد الاختلاف والتعدد لدى أواميل، فهو يرى أن: «الوطن العربي مجتمعات متعددة وليس مجتمعا واحدا، وهو تعدد ديني وسياسي بالدرجة الأولى، ولذلك فإنه ينبغي البناء على واقع التعدد وليس القفز عليه». وعند أن لا حل لتدبير هذا التعدد وإزالة ذلك التناهد إلا حل واحد: الديمقراطية. إذ يرى أن: «الديمقراطية هي خير نظام لتدبير التعدد، والحوار، والتنافس السلمي، والتعايش». وأن: «الفكر الديمقراطي هو إقرار بواقع الاختلاف، والعمل على تدبيره في إطار من التنافس السلمي الديمقراطي وتداول السلطة، وهو ضيق المجال لمشاركة حقيقية لكل مكونات المجتمع التعدد»³⁸.

ومهما تصورت الأحوال، فإن المفكرين إذ هما اتفقا على ضرورة الحدالة فإن العروبي شدد على مبدأ «الدولة» بينما شدد أواميل على مبدأ «المجتمع المدني». بيد أن لا ذلك تاسب المجتمع المدني العداء ولا هذا عادي الدولة.

فلماذا استشكل قيم الحدالة، الحق أن العروبي لا يكاد يجادل في قيم الغرب الحدالية، وحين يجادل هو المستشرقين فلا يجادلهم باسم «قيم الشرق» وإنما باسم فهمهم ذاتها، وذلك لأنهم، في اعتباره، راموا جعل هذه القيم حكرا على أمة مخصوصة. إذ يعتبر العروبي القيم الحدالية، شأن «العقل» و«القانون» و«الحرية»، فهما «كونية». وهو ينتقد الغرب من ناقض هو هذه القيم. ويسم مبادئ «الكونية» ذاتها التي كان الغرب سباقا إلى إعلائها. إنما إيمان

بداية المدنية ومقاومة التعذيب : الفكر المغربي في حقبة المغرب

المغربي بما يسميه «التأخر الليبرالية» جمعاء. أمر ثابت. بيد أننا نجد لدى أومليل وعيا جادا بما يسميه «مجال الغرب» وخارج مجال الغرب». ومن ثمة فهو يستشكل العديد من قيم الحضارة الغربية. وهنا أسئلة وشواهد:

بداية: يستشكل علي أومليل التلازم بين مبدأ «الاقتصاد السوق» ومبدأ «الديموقراطية» فيقول مستشكلا: «هل تلازم اقتصاد السوق والديموقراطية هو خصوصية للغرب وحده، حقلها عبر تجربة مدينة من الزمن؟ ثم من أين تأتي عوامل تطويع مثل هذا التلازم خارج مجال الغرب؟ هل لأن اليون الشائع، بين الدول الصناعية وبين الدول التي تريد التحاق بها، فتتطير هذه الأخيرة إلى تسريع الزمن وتكثيف المراحل؟⁽¹⁾ تلك أسئلة حاول هو بها فك ذلك «الرباط القديم» بين ذلك المبدأين.

ثنية: يستشكل علي أومليل أيضا أحد أسس الحضارة: النزعة الفردانية. مؤخذا على ليبرالي الغرب عدم طرحهم أسئلة حول مدى التصاق قيم الليبرالية بتجربة تاريخية خاصة بالغرب شأن مفهوم «الفردانية» وذلك من حيث إن هذا المفهوم ينطوي على «قيمة أولى في الثقافة الغربية» ليس لها أن تلزم بالضرورة بقية الثقافات. وأنه شهد عهودا ظهوره في حركة الإصلاح الديني في أوروبا (فردانية الضمير والتفكير) وتجلي عدهم في النظام العقاري (الملكية الخاصة)، وفي النظام العدلي وهيكلية السكن...⁽²⁾ وبالتالي ما أمكن عده مبدأ منزلا وإنما يمكن تتركبه وإدخاله في ثقافة مقابلة للثقافة الغربية.

ثالثة: يستشكل علي أومليل منذ قديما «حقوق الإنسان» استشكالا. وهكذا فإنه حين يشهد على «كون هذه الحقوق هي حقوق للإنسان بما هو إنسان، وكونها عالمية، إنما هو تصور جديد، وهو وليد القرن الثامن عشر» فإنه سرحان ما يخيف مستشكلا أسسها مستصوبا: «صحيح أنها تاريخيا وثقافيا ارتبطت باليدولوجيا ومفاهيم معينة عموميتها غير بديهية، مثل مفهوم «الحالة الطبيعية» والقانون الطبيعي» و«أيدولوجيا الإنسان» باعتبارها غاية في ذاته، لكنها، عمليا، شاملة وملزمة للجميع»⁽³⁾.

والحال أن هذه الاستشكالات طابت أومليل إلى حد طرح مسألة «إمكان تعدد طرق لتحقيق العدالة»⁽⁴⁾. وهو إمكان لم يتصل القول فيه. وذلك نظم ثالث من نظوم فكره.

غير أن محاولة أومليل في «مبادئ العدالة» واستشكالاته لبعض «قيمه» لم ينعته أبدا من التسليم مع المغربي بما يسمى مبدأ «الكونية» أي بما درج الأول على تسميته: «التأخر الليبرالية» جمعاء. وبعد، فإنه عندما كتب أومليل ما يلي: «علينا أن نعلم (...) بأن هناك مبادئ وقيما فكرية وحقوقية جديدة لم يسبق لها نظير عند الأسلاف»⁽⁵⁾. فإن الراجع أنها كانت تدور بخلفه أنذاك قيم العدالة. إذ ما شكر لها هو أبدا. حتى إن هو استشكلها في بعض المناسبات استشكالا.

ج - بين أواميل والجاربي الحاديه والفران

حين مطرح محمد عايد الجابري مسألة «الإمكان» ، إمكان توظيف التراث ، فإن علي أواميل - ومعه عبدالله العروي - مطرح مسألة «الحد» - حدود الاستعداد إلى التراث ، ذلك منشأ الاختلاف بين الرجلين وعبارته الذي عليه دار -

والذي يظهر ، بداية ، هو أن أواميل والجابري ، إذا ما قورن فكرهما بفكر العروي ، كانا أشد نيابة إلى ما يسميه الجابري «الاستقلال التاريخي للذات العربية» ، ويربطه بما يسميه «التحيز من الآخر» ، أي الفكر الأوربي - ومن التراث - ذات الباطني ، بمعنى امتلاكهما بعد فحص نقدي ، وذلك بما لا يجعل من أمر «الاستقلال التاريخي للذات» ، يتناقض مع التفتح على الفكر العالمي وعلى التراث معا ، بأنها ذلك على مبدأ «النقد المزوج» ، نقد الذات ونقد الغرب معا ، إذ يلاحظ أواميل بدوره أن : «هناك موقفين طال بها التناوش ولم يحل مشكلا ، موقف أولئك الذين يواجهون ما حصل من تحويل عنيف لمجتمعهم التابع ، بالحنين إلى أصالة عذراء ، وموقف يرى أن الطريق إلى التقدم هو لمسمة الذي سلكه الغرب المتقدم - وهناك توظيفات لأشكال متعددة طرما بين الموقفين المذكورين» ، ويضيف ، «لكن ما هو تقليدي وما هو مقنن كثير ما اشتبكا في المجتمع التابع اشتبكا خضع في نهاية الأمر لتطلق ومصالحة الغير - والمطلوب هنا هو تلمس التعلق والمصلحة من النتيجة» ، وهي عملية تحرير في نهاية الأمر ^(١٠٠) .

والباقي ، فتتبع ، أن لدى الرجلين وعيا جادا بمسألة «الديمقراطية» ، «الديمقراطية أولا» ، في حين أن عبدالله العروي يعيل إلى التشديد على أولوية «التحديث» ، «التحديث أولا» ، إذ قامت لدى الاثنين أكثر من ذلكهما إلحاحية مطلب «الديمقراطية» ، مبادئ «التحديث» ، «الاختلاف» ، وحقوق الإنسان» ، بينما قامت لدى الأخير إلحاحية مطلب «التنمية» ، «التصنيع» ، «التطوير» ، ذلك أن أواميل يتفق مع الجابري على إلحاحية ما يسميه الجابري ، «بناء مجتمع فيه تعاضد واضح بين المجتمع السياسي (الدولة وأجهزتها) والمجتمع المدني (التنظيمات الاجتماعية المستقلة عن أجهزة الدولة)» ^(١٠١) بينما يلج العروي على ضرورة بناء دولة حديثة قوية ، وإن كان أواميل أشد إلحاحا على الديمقراطية والمجتمع المدني ، وإن اهتم الجابري أكثر بالوحدة والاستقلال والتنمية .

ومع ذلك ، فإن المطلع على أعمال أواميل يلاحظ أن إحالاته في استشهادهاته ، حين هو يحيل الفكر الغربي من الجيل الأول على معاصريه ، وإلا فالإحالات عادة ما تكون نادرة . تكون على كتابات العروي ^(١٠٢) ، ولا تتم الإحالة على آراء الجابري إلا في مناقشة حية ضمن نقوة ^(١٠٣) .

وهي اعتبارنا نحن ، فإن الهوية التي تفرق بين أواميل والجابري أصعب من الهوية التي تقوم بينه وبين العروي ، والأسر يعود إلى مسألة «الحدود» - حدود التعامل مع التراث ، هلن أنهم

الأستاذ الجابري المعروي بالتقريب، رابطاً بأولئك ربطاً يكون بين ما يسميه «شائلا النهضة» وما يعبر عنه باسم «توطيف التراث»، يجعله حاضراً في النهضة العربية المعاصرة، فإن إسهام أوميل في النقاش كان يحسب الاعتبار الثاني، إن التقريب الحق ما كان هو «التقريب في الغرب»، ما دام منطق الغرب هو منطق المعاصر، وإنما هو «التقريب في التراث»، كان «اعتقد شخصياً أن الفكر العربي المعاصر لكي ينجح عملياً، ولكي لا يتغرب عن عصوره وعن منطق التاريخ، ليس بالضرورة أن يظل حبيس إطار تقليدي عام». فما عاد «التقريب» هنا التناثر بالتقريب، وإنما صار التقريب في التقليد والإغراب في القداسة والافتراق عن مروج المعاصر، وعن «منطق التاريخ» وعن «ما يقتضيه الحال» أو ما يسميه المعروي «ما لا بد منه». وقد قصد به التحديث.

والحال أن مناسبات النقاش بين أوميل والجابري متعددة:

أول مناسبة للنقاش جرت بين الرجلين كانت مناسبة النقاش حول فكر ابن رشد، ففي الوقت الذي كان فيه الجابري صائراً إلى إحياء «المضالاة الرشدية»، منبهاً إلى إمكان استنساخها وتشهيرها، كان أوميل متوجها نحو بيان حدودها وانقراضها في القداسة. لاحظ أوميل ما يلي: «(...) ظل خطاب ابن رشد في إطار تراثي ولا يمكن بمنطق التاريخ أن ينقطع عنه»³⁷⁴. وقد ذكر في مكان آخر: «لم ينقطع الخطاب الرشدي إذن عن أسلافه، ولكي ينقطع لا بد من توفر شروط. لهذا فهم أوميل كلامه في نقود ابن رشد»³⁷⁵. وقد فهم الجابري من كلام أوميل هذا، «ما دام ابن رشد لم يفرغ من ثرائه الفكر الإسلامي [حسب ما يدعيه أوميل] فهو لن يحقق القطعية». اختلف الرجلان إذن حول مسألة «القطعية»، وأحد ألقابها «داخل التراث» والآخر أرادها «مع التراث». رأى علي أوميل أنه لئن نحن سلمنا مع الجابري بأن القطعية تمت «مع» ابن رشد به وفية، فإنه وجد أنها كانت قطعية «في التراث» وبالتراث، قطعية داخل الفكر ذاته. وما كانت هذه «قطعية»، وإنما هي على التحقيق «صلة»... والسبب في ذلك أنه: «لكي تحدث القطعية الحقيقية على مستوى الفلسفة، ينبغي أن توفرها شروط قطعية عامة على كل المستويات وينبغي أن تنلمسها في نهاية التحليل في تغير جوهري لمبادئ الواقع»³⁷⁶. وهذا ما لم يكن ولا ينبغي أن يكون. قال أوميل هذا الكلام سنة 1998 بمناسبة نقود ابن رشد، وهو وبعد مرور أربعين من ربيع قرن (2001) لم يخبر أبداً. إذ انقضت هو إلى معارضة: «لقد قمت بتحليل المفاهيم الأساسية التي قام عليها الخطاب الرشدي، فوجدت أنه لم ينقطع به عن أسلافه ولزم حدود الفكر فيه، وإن لم أجد قطعية في هذا الخطاب»³⁷⁷.

ثاني مناسبة للنقاش غير مباشر بين المفكرين كانت مناسبة النقاش الذي دار حول فكر ابن خلدون، والحال أن ما من مفكر، من هؤلاء الذين عرخصنا لهم، إلا وعرض لابن خلدون المعروي والجابري وأوميل، وذلك لدرجة أنه سأل لنا القول إن بإمكاننا أن نستطيع موافقهم

الفكرية بناء على مناقشاتهم لفكر ابن خلدون، فهي وحدها كافية للاستدلال على تألفات أفكارهم وتبايناتها. وفي اعتبار علي أواميل أنه لا علاقة لانشغالات التاريخ الخلدوني بفلسفة التاريخ منكمما هي أنشأها الفكر الحديث. ولا ينبغي لها أن تكون^(٣٦). كتب أواميل هذا الكلام في نهاية السبعينيات من القرن الماضي، وهو بعد مرور ما يتجاوز ربع قرن من الزمن ما غير رأيته في هذا الأمر ولا هو يذله. إذ عاد الرجل ليقول: مهما كانت حذوصات ابن خلدون الاجتماعية خلاقة، فإنها ما استطاعت قط التفرغ على «منطق التاريخ»^(٣٧)، بمعنى أنها ظلت تنتمي إلى بنية الفكر القديم ولم تؤسس هي قط للمجتمع الحديث، فضلا عن أن تكون هي نظرت إلى مجتمعها بنفس «موضوعية» نظرة الحداثيين. تأسيسا على هذا، يبدو أنه كلما أبح الجابري على إمكان «التوطيف» - توظيف التراث في فعل النهضة - رفع المعرّي وأواميل عقيرتهما بالصياح: «والن احترام منطق التاريخ فيما أنت ترومعه».

د- المؤامحة الكبرى

أو القطيعة والطبيعة المبردة - الفكر الغربي في حقبة الطفرة - المعرّي وطه عبد الرحمن

يؤكد يتفق الأستاذ طه عبد الرحمن مع الأستاذ محمد عابد الجابري فيما ذهب إليه من ملاحظة أن المعرّي «يقايس» من غير أن «يميز». وأنه لا يهتم كثيرا لمسألة اختلاف «السياق» أو «الجال التداولي» فيقاييس ولا يسلط «محاكاة» أو «محاكاة» لعرض سياقا تاريخيا مغايرا للسياق التاريخي للحدائق الغربية (الاستعمار ونهب المستعمرات... إلخ). هذا فضلا عن التعمية التابعة لمركز الراسمال الخارجي، في حين نعت التنمية الغربية بكيفية مستقلة ومتحررة على الذات^(٣٨). ومن ثمة، فإنه يتفق معه في نقد دعوة المعرّي إلى «الانفصال المطلق عن التراث». وذلك أن طه عبد الرحمن يرفض مبدأ «الانقطاع عن كل سابق بإطلاق» ويرى إن الانقطاع المطلوب هو ذلك «الانقطاع عن كل سابق استلقد الإمكانيات الإبداعية» شأن التراث المسيحي البسيطوي، وليس «الانقطاع عن كل سابق ما قبل يدرج» شأن «التراث الإفريقي والروماني الذي انتقل إلى الغرب من الممالك الإسلامية عن طريق الأندلس» وشأن «منجزات الحضارة الإسلامية التي ازدهرت في نفس حقبة المصور الوسطى لدى الغرب». ومن ثمة، فإن إطلاق الغرب غير إطلاقا، إطلاقا كان على اليهود الوسطى، أما إطلاقا فكان مع بداية عهد حداثة. يقول الأستاذ طه عبد الرحمن ملجعا إلى أطروحة المعرّي: «حينما أراد الاستعمار أن يقطع بالحدائق أبداع في ذلك وحاول إقناعنا بأن الحدائق تقتضي القطيعة مع ما قبلها، أي يعود الإنسان صفيحة بيضاء، وهذا غير ممكن، وإذا يكون ذلك بإطلاق»^(٣٩). وهو إذ يعارض المعرّي في دعواه «ألا ترى كيف أن بعضهم صار، باسم «العقلانية» يدعوننا إلى محو تاريخنا مع أن التاريخ لا ينمحي»^(٤٠). فإنه يدرب عن رفضه الفلسفة التأريخ الثاقبة طلف تاريخانية

بداية الحداثة ومناقشة التقليد: الفكر المعروفي في مختلف الطرق

المعروفي. التافهة على مبدأ: «لا وجود لمطلق في التاريخ». حيث يقول في تعريف مذهب المعروفي: «التاريخاني، الذي لا يقر إلا بالتغير التاريخي للظواهر الإنسانية، فلا مجال عند للمطلق»^{٣٣٠}. وهذا ما لا يستثنيه طه عبدالرحمن، بل تنبؤ عنه عبته وتنبهه أنه:

«وجه ثان للخلاف بين الأستاذين طه عبدالرحمن وعبدالله المعروفي متأت من تصورهما المتباين لمسألة «القيم». فالأستاذ عبدالله المعروفي يرى أن القيم الحداثية هي تلك التي تقع ضمن مجال «المناخ للبشرية جمعاء» أما الأستاذ طه عبدالرحمن فلا يرى في القيم الحداثية الغربية «إلا قيما «معلية» وهو يعجب، بهذا الصدد، من دعاء «كونية القيم الحداثية»، أولئك «الذين يدعون إلى هذه القيم من العرب والمسلمين ما زالوا عاجزين عن تبين جانب «التيسية» والمعلية فيها، فاعبك عن التدخل في تدعها وتصحيحها، بل لا تصحرون إمكان وجود بدائل لها، مع العلم أن واضعيها الأصليين أطفروا بشككون فيها ويرزون حدودها»^{٣٣١}. وغير خاف عن الأستاذ طه أن الاعتراض الذي يمكن أن يوجهه المعروفي على كلامه هذا هو الاعتراض نفسه الذي وجهه إلى دعاء «ما بعد الحداثة»: «إلا أنني لأمة ما تمتعت بعد قيم الحداثة أن تأخذ بنقد الغربيين الذين تقبلوا في هذه القيم كل التقلب وتمثلوها كل التمثل، وأن أهم لسان التكون وترجمان التاريخ بواجب النقد «ضرورية النجاة» وحتى لأن هو اضطر الأستاذ طه عبدالرحمن إلى التسليم بالمر «كونية» بعض قيم الغرب فإنه يقول: «ولا ينبغي التعميل ليقول وكأننا نكرر ضرورة «التحديث»، فلا يقول هذا إلا من لم يهضم الحداثة» إلا بقشورها، أما لأنها فلم يعرف إليه سبيلا «كأنست الحداثة» في نظرنا. تقليدا لتغير في حاضرنا (...) وإنما هي تجديد في ما عندنا بضاهي تجديد الغير في ما عندنا، سواء أوافق كلامنا كلامه أم لم يوافقنا: أما وسائقنا في تجديد ما عندنا، فهمت لنا ولا هي لهم، بل ليست ملكا لأحد يخص بها من دون سواء. وإنما هي ملك الإنسانية فاعطية، تارة تكون هنا وتارة تكون هناك، تارة تحضر وتارة تغيب، تارة تمضي وتارة تقبل؛ وليس لأحد أن يقول: «هذه الوسائل لي وأطلق فيها يدي». تكلم هي حقيقة المعرفة التي تتداول بين الناس إلى حين»^{٣٣٢}.

بقي شيء. وهو التعارض الحادث بين الأستاذ طه عبدالرحمن والأستاذ عبدالله المعروفي، والذي أصل عليه طه نقد الحداثة وما وجدته المعروفي بشيء «عينا مقام «الأخلاق» في التاريخ. فلن هو ذهب الأستاذ طه عبدالرحمن إلى أن موقع القيم، والقيم الأخلاقية منها على وجه الخصوص، مواقع ميان للتاريخ مفارق له، بل فوقه: فإن الأستاذ عبدالله المعروفي مال، بالضد من هذا الرأي، إلى أن الأخلاق لنفسها «جزء» من التاريخ، يؤثر فيها كما يؤثر في باقي أحوال البشر، وهي محتاجة له لا متعالية عليه، وملازمة له لا مفارقة، ومتعلقة به لا منفصلة... فليعتبر.

وعند الأستاذ طه عبدالرحمن أن «لا هوية للذات بغير الاستناد إلى تراثها الأصلي، إلا أن تستبدل بهويتها هوية أخرى تستند فيها إلى تراث غير تراثها الأصلي، كما لا يخفى أن الهوية

لا تكون بغير وجود ولا غطاء، فالتراث إذن شرط في وجود الذات وشرط في عمتها^{٣٣٥}، ودما دام السلم العربي يحمل في صدره هم الهوية أو هم الذات، فإنه «لا بد أن يرجع إلى تراثه، طالباً فيه ما يتيم أو يتوي به بنية هذه الهوية». وأبداً لن يعمل هو إلى «طلب هوية أجنبية عن تراثه»، وذلك «لأن علاقته معه ليست علاقة نظرية مجردة يكتفي فيها بمقلده، وإنما هي علاقة عملية ووجدانية يحياها يكتفي، ولا هي علاقة يدخل فيها متى شاء، وإنما علاقة اضطرارية لا بد له في الدخول فيها ولا في الخروج منها، ألا ترى كيف أنه ما أن تصبح هويته مهددة في واقعها أو مثلاً في إمكاناتها، حتى يفرغ من غير تردد ولا تأخر إلى تراثه الواسع يلتمس فيه ما به يثبتها ويقويها»^{٣٣٦} فقد ساء لعله عبدالرحمن القول بعد هذا، «لا تظن أن الاهتمام بالتراث هو الاهتمام بخاص لا فائدة من وراثه، حتى نخشى على أنفسنا الاستغراق فيه بالغير الذي يحجبنا عن الاهتمام بالحاضر». وفي الجملة، «الذي يدعو باسم «الحدادة» إلى الكف عن الرجوع إلى التراث وإلى الأخذ بالمعرفة الحديثة كما جاء بها الغرب فإن دعوته لا تعدو كونها تستعمل مكان الانشغال بالتراث الأصلي الانشغال بتراث أجنبي، ذلك أن المعرفة الحديثة، كما هو معلوم، تجد سندها في التراث الغربي، وتبقى حاملة لمعاليه وأثره ولو نسب إليها ما نسب من «الموضوعية» والعلمية» والعقلانية»^{٣٣٧}.

غير أن الأستاذ عبدالله العربي يعتبر موقفه هذا شائناً لا ينبغي أن يكون «تقليداً جديداً» لا غير، ولئن هو حق أن هذا الموقف «يقتضي لغة حارقة» فإن هذا لا يمنع العربي من أن يلاحظ أنه، «لئن هو يؤمل الواحد أنه قديم المستحدث، وكيف لا يكون الأمر كذلك وقد صبح أن: «ما كان يقال أصم بأسلوب الأزهر [أراء التقليد] يعاد اليوم بأسلوب السوريون واكتسور»^{٣٣٨} فلا تغربك الحولة «النطقية» والعلمية» التي صار «يتعلمها» «التقليد الجديد» بقاية أن «يهم» بها. بالأمس التفتت أشد المسالك تقليدية صيغة معاربية المنطق الأرسطي، واليوم ها هو «التقليد الجديد» يتخذ صيغة الإفادة من مستجدات «الدرس المنطقي»، التي هي شئناج الحدادة. بقاية معاربية الحدادة بها ثم إنه سائر إلى إحياء اعتراضات ابن تيمية القديمة على العقلانية المنطقية، والحال أنه: «قال بعضهم: إنه كان في الإمكان الانطلاق من ملاحظات ابن تيمية عن نواقص القياس الأرسطي لبناء منطق غير أرسطي، وهذه دعوة مجردة، إذ لا يوجد أي دليل مقنع على أنه احتمال واقعي»^{٣٣٩}، ولئن هو أعداء «التقليد الجديد» قرابة التراث وأحبا فكر ابن تيمية وأمثاله من خصوم المنطق اليوناني، مدعيه أنه لو ملك العرب المسلك البديل الذي اقترحه ابن تيمية ونظراؤه في الفكر، مملكة الاستقراء، لعرف العرب حداثهم القديمة الفريدة، «قال بعضنا: ربما أن أعداء المنطق اليوناني من المسلمين كانوا أيضاً أنصار الاستقراء، فلا بد من أن يكونوا قد استشفوا بعض قواعد العلم الحديث»^{٣٤٠}، فإن العربي يرد على هذا الأعداء بقوله: إن هؤلاء، «أعداء المنطق السوري واتصلوا بالاستقراء». إنما هم إذا ما حقق

أمرهم وجد أنهم «أخطوا على أنفسهم ذلك الباب [باب دراسة الطبيعة] لأنهم ياتروا إلى قبول نسخة الإخبار على الخاصيات ولم يعمدوا بحاجة إلى بحث طويل ومضن وغير مضمون»^(٣٢٦). فكان بذلك أن هم طبعوا الاستقراء على «نفس الأمر والكتاب» لا على نفس الطبيعة وما تحويه من آيات وبرهوز^(٣٢٧). ولهذا يرى العمري أن من إنكار الواضحات المطاع من التطبيق قدومه وحديثه: «من يدافع عن التراث هو بالضبط من لا يعرف سوى التراث» وعلاوة على ذلك، بكيفية تقليدية^(٣٢٨). كما يرى الهدف من منهج طه عبدالرحمن: «البنى على متعلق الشائفة: «إن قالوا... قلنا... وإن أوردوا... اعتبرنا...» إنما هدفه الحقبتي هو «دمج الفكر التقليدي» وذلك بغاية «احتواء الفكر الحديث»^(٣٢٩). أكثر من هذا، يعتبر العمري طه عبدالرحمن «حالة» تصديق على نموذج الثقافة العربي الذي ما يشأ يتحقق له التفتيش- فيقول في مذكراته: «يتحسر المرء وهو يقرأ كتاب طه عبدالرحمن حول تجديد تفهيم التراث» إذ يتحقق أن من السنين لا يزيد التفتيش العرب إلا تفتيرا رغم ما يطالعه من مؤلفات أجنبية وما يتلقون من أفكار ينعتونها بالمستوردة. لا يزيدهم الاطلاع إلا انكسار وانغلاقا». وهكذا، فإنه في الوقت الذي يدعو فيه العمري إلى الإقرار بحقيقة الواقع العلمية مع التراث- يعتبرها قضية متحققة مقرونة بفعل عوادي الزمان. وليس مجرد دعوة أو أمنية أو أدلوجة. يرى أن طه عبدالرحمن يدعو، بالبعد من ذلك، إلى «الانغماس مجددا في لب التراث» وإلى «الحفاظ على قسم من التراث» وذلك بتلة أن هذا التراث هو «وحداء تفهيم للجسم» وليس الفكر الليبرالي الحديث الغربي. ومن ثمة ليس المراد من مشروع الرجل سوى كونه «أحياء آيات تكريس ذلك التراث»^(٣٣٠). لكن هذه المرة «وهذه قوا الفارق لبنة وبين قطعاء النقاء». يشرز الرجل باليت منطقية حديثة ليكرس الشأن القديم، بتهمك من الحداثة بإعمال مناهج الحداثة ذاتها: وتلك هي المارقة:

حلي عبد الختم

يبدى لنا، عند آخر الشطيل: أن خطاب المفكرين المغاربة التزم
بسمات مشتركة أهمها:

بدا: إن الحداثة هي الأمر الذي حام عليه هؤلاء المفكرون وداروا حوله وتكلموا فيه الكلام. فقد تزلزلت هذه المسألة من فكرهم منزلة الأساس، هذا حتى وإن هم ما فكروا فيها يوما تحت اسمها المخصوص: الحداثة، وإنما تحت مختلف الأسماء من «استقلال تاريخي» و«مرحى مراحل» و«تممية» و«تحديث» و«ثورة ثقافية» وغيرها من المفاهيم الرذائف كثير- ومنهم من تطرف ومنهم من توسط. وأيا كان الأمر، فإن كل هؤلاء المفكرين المغاربة الذين عرضنا لهم أدركوا أهمية الدعوة إلى «الحداثة» هذا وإن هم أبدوا تبرهمهم من قصور الجهد المبذول في مجال تحديث المجتمع والفكر المغربي.

لتنتهي: ما ميز خطاب المفكرين المغاربة في شأن «الحداثة» عن مفكري الغرب هو أن تفكيرهم في أمرها كان دوماً ولا يزال تفكيراً «مثنياً» أعني أنه كان، من جهة أولى، تفكيراً في سبيل الأخذ بأسباب الحداثة، وكان في الآن نفسه، من جهة أخرى، تفكيراً في أسباب إخفاقها في العالم العربي. وقد سمى البعض منهم الإخفاق «دوقاً» وسماء غيره «ثورة مضادة». ومهما تغيرت الأحوال فإن هذه الثنائية ملازمة للفكر المغربي ملازمة التطلّع للعجى.

تكميلتها: ما فكر المغاربة في الحداثة وحدها وإنما فكروا أيضاً في مضالها «القدامية» أو «التقليد» أو «التراث». وقد اختلفوا في تحديد منزلة التراث ما بين داهي إلى «الفصل» معه ومدافع عن واقع «الوصل». إذ من مفكرينا من اهتم بالتراث اهتمام «إحياء» ومنهم من اهتم به اهتمام «حده». والحال أن هذا التعارض بلغ من الحد اليوم ما جعل الفكر المغربي يعبأ لحظة مفترق الطرق: إما الدفاع عن الحداثة، أو العودة إلى التراث، وهو مفترق طرق يشخص ثابته خير التشخيص التعارض بين فكر المعزوي وفكر طه عبد الرحمن.

